VOM JUDENTUM

Ein Sammelbuch

Herausgegeben vom

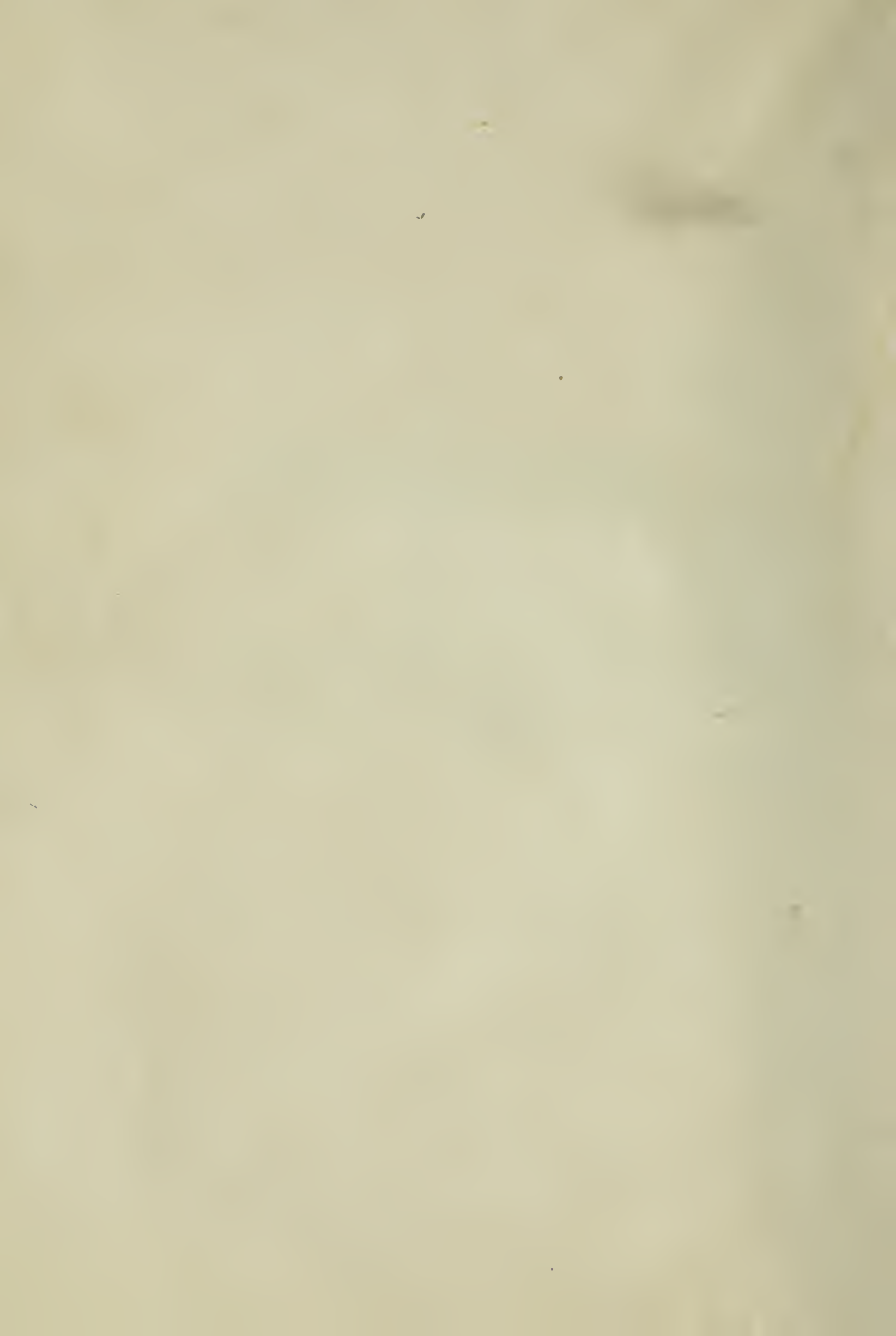
VEREIN JÜDISCHER HOCHSCHÜLER BAR KOCHBA IN PRAG

LEIPZIG

KURT WOLFF VERLAG
1913







VOM JUDENTUM

EIN SAMMELBUCH

Herausgegeben vom
Verein jüdischer Hochschüler
BAR KOCHBA
in Prag

ZWEITE AUFLAGE

1 9 1 3
KURT WOLFF VERLAG · LEIPZIG



GEDRUCKT BEI
POESCHEL & TREPTE
IN LEIPZIG

INHALTSVERZEICHNIS



Geleitwort

Als wir, der Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, daran gingen, dieses Buch herauszugeben, waren wir uns dessen bewußt, daß dieses Buch nur dann einen Sinn habe, wenn es einer Notwendigkeit entspringt: der Notwendigkeit der Aussprache einer Generation, die in dem Bewußtsein lebt, daß *in* ihrem Leben und *durch* ihr Leben das Schicksal des Judentums die entscheidende Wendung erfährt. Wir hofften, daß es außerhalb unserer engen Freundesgemeinschaft Menschen gebe, die unseren Kampf und unser Wollen teilen.

Dieses Buch ist herausgegeben von Zionisten; dies sei, um jede Falschmeldung zu vermeiden, von vornherein gesagt. Nichts sei uns fremder als der verlogene oder spielerische Mantel kühler Objektivität. Wir wollten nicht kluge und kühne und kühle Aussprüche, Erwägungen, Beobachtungen sammeln, uns interessiert es nicht zu hören, was der oder jener in dem Leben der Welt noch so geltende Mann über die Judenfrage denkt; wir wollten Menschen hören, die aus Not und verzweifelter Empörung einen Weg suchen, einen Weg zu den Wirklichkeiten *neuen* jüdischen *Lebens*. Einen Weg, der das Heute verneint, weil es knechtisch und unerträglich ist, und der in Gemeinschaft das Morgen *schaffen* will. Schaffen will: nicht müßige Worte, nicht schöne Reden, nicht kluges und weites Denken soll dies Buch offenbaren, sondern es soll, weil es nicht anders geht, auf dem Wege geistiger Aussprache die Gemeinschaft aufbauen, die entschlossen ist, Worte in Taten überzuleiten, die den Ernst und den Mut aufbringt, mit ihrem Sein sich für das Werden des Gewollten, für die Verwirklichung des Sehnsuchtstraumes einzusetzen.

Darum ist dieses Buch grundverschieden von den meisten anderen; denn kaum noch waren Menschen so aller Bücher und Worte müde wie wir und so voll Spannung und Sehnsucht nach dem Leben.

Wir wissen es, daß dieses Buch nur einen Teil der Erfüllung dessen bedeutet, was wir gewollt haben. Wir haben uns an unsere Mitarbeiter ohne jeden Unterschied des Parteibekenntnisses und ohne jede Engherzigkeit gewandt. Wir machten nur eine Voraussetzung: daß sie sich als Glieder und Träger einer ihrer selbst bewußt gewordenen jüdischen Volksgemeinschaft fühlen. Heute ist es ein allgemeines Streben der Einzelnen, über das Individuelle hinauszugehen, sich in überindividuelle Zusammenhänge einzustellen. Es weisen manche Anzeichen darauf hin, daß in unseren Tagen eine Wende eintritt, nicht nur für das Judentum, sondern für die Menschheit, die sich — am äußerlichsten — im Okzident im Kampfe gegen die mechanisierende, entseelende, entgöttlichende Zweckhaftigkeit, im Orient im Wiedererwachen der alten Kulturkreise und in den Versuchen Europas, den Gehalt Asiens in sich aufzunehmen, manifestiert. Und in dieser Krise des geistigen Lebens, die uns das Überindividuelle aller Kultur, alles Lebens, des Geistes erkennen läßt, lernen wir, jenseits unser und doch in unserem Ureigensten — es gilt auch hier, daß das Persönlichste das Sachlichste ist — festen Fuß fassen, fühlen uns als Teil eines höheren überindividuellen Geschehens, wissen uns voll innerer Sicherheit und Tatenfreudigkeit. Die Kraft, die uns gestaltet hat und sich in uns entfaltet: die Vergangenheit, und die Aufgabe, diese Kraft über uns hinauszuführen: die Verantwortung für die Zukunft bestimmen weiterhin unser Leben.

Es ist dies schon etwas Großes: es ist eine neue Art Jude entstanden. Denn der Jude, den man kennt, ist heute der Philister, ein Mensch, der nach außen scheinbar in rührigster Tätigkeit lebt, voll unaufhörlicher Geschäftigkeit, und doch im Innern in vollster Unangefochtenheit und Herzensträgheit vegetiert (während der andere Typus Mensch ein ewiger Wanderer ist, verzehrt von Sehnsucht nach unerreichbarer Ruhe), ein Mensch, dessen Horizont gekennzeichnet ist durch den Stolz auf technischen Fortschritt und das Leben in satter Behaglichkeit, möglichst ferne allen Erregungen und Erschütterungen und allem Mute zur Wahrhaftigkeit; — oder der Jude ist ein Götzendiener seines Ich, ein feiner, kluger Genießer, oder er geht hin und opfert sich fremden Göttern, in bewußter oder unbewußter Ichlüge, im Verzicht auf alle natürlichen Bindungen und die Dauer

des Zusammenhanges, seine Seele verleugnend und auf der glühenden Suche nach ihr die Welt kalt, leer, seelenlos findend. Der neue Jude aber hat gelernt, sich in seiner geschichtlichen Gemeinschaft zu bejahen, und weiß sein Wachstum mit dem ihren verknüpft.

Diesen neuen Juden, der nur eine Vorstufe und ein Übergang ist, sollte unser Buch die in aller Zerstreuung notwendige Gemeinsamkeit schaffen. Leider konnten wir nicht alle vereinigen, die wir zusammenschließen wollten, und manche der uns übersandten (und aufgenommenen) Beiträge sind nicht — wie wir es gewünscht hätten — repräsentativ für das Wesen und die Strebungen des Mannes. Auch muß gesagt sein, daß einige der Aufsätze, denen wir Raum gegeben haben, nicht etwa als programmatisch für den Verein gelten können. Dennoch möge dieses Buch, so unvollkommen es ist, hinausgehen, denn alles, was wir hier im Galuth tun, ist nur eine Stufe dem Ziele zu. Dies Buch ist nur eine ganz niedrige Stufe, seinen Sinn erhält es erst durch die Bewährung in Taten des Lebens. Es soll uns zeigen, wo und wie wir sind, von hier aus dann, *was wir tun sollen.*

*****

„Eine Renaissance wird hauptsächlich nicht durch vollkommene Werke hervorgerufen, sondern durch die Kraft und Einheitlichkeit des Ideals bei einer lebensvollen Generation“ (Maurice Denis). Man wird das, was ich hier in der Einleitung sage, in den einzelnen Beiträgen ausgeführt, weitergedacht, exemplifiziert finden. Denn uns alle verbindet das gleiche Grundgefühl, und allen Seiten des Problemes liegt die eine Frage nach Sinn, Ziel und Steigerung unseres jüdischen Lebens zugrunde. Wir sehen das jüdische Volk, kaum ein Volk mehr, eine zerrissene, verlorene Herde, ängstlich und feige, tatenlos und stumpf, dem Alltag ergeben, in Ehrfurcht allein vor seinen Bedingtheiten, seine Schwäche als seine Norm empfindend. Nirgendwo ein großes Gefühl, das das Netz der Bedingtheiten zerrisse und ihm ein neues Reich, dem Geiste und der alle Materie formenden Idee entsprossen, entgegensetzte, nirgendwo ein großes Wollen, das eine schöpferische Tat zeugte. Es war ein ostjüdischer Denker, und sein Name darf in einem Buche des Prager Bar Kochba nicht

fehlen (auch der Name unseres Bundesbruders Dr. Viktor Kellner, Lehrers am hebräischen Gymnasium in Jaffa, der uns zuerst mit ihm vertraut machte, der seine Worte in Taten umsetzte und der leider hier nicht selbst zu Worte kommen konnte, sei hier genannt) — es war Achad Haam, der uns lehrte, daß vor jeder äußeren Emanzipation die Befreiung vom inneren Galuth, von der inneren Knechtschaft erfolgen müsse, eine Reinigung des Herzens, ein Wachstum des Volkes über sich hinaus. Seit Martin Buber, der seine drei Reden über das Judentum in unserem Verein gehalten hat und von dessen Einfluß dieses Buch so vielfach Zeugnis ablegt und dessen werktätiger Mitarbeit es sein Zustandekommen verdankt, wissen wir, daß der Zionismus, tief verwurzelt in dem urjüdischen Geisteskampfe der Wollenden wider die Geschehenlassenden, die sittliche Bewegung derer ist, die es mit ihrem Judentum und ihrem Menschentum ernst nehmen.

Zionismus ist keine Wissenschaft, kein logisches Begriffssystem, er hat mit Rassentheorien und Definitionen des Volkstums nichts zu tun. Es ist nicht möglich, jemandem den Zionismus durch Argumente beizubringen, und alles, was rassenbiologische oder soziologische Forschung entdeckt, läßt uns unberührt. Der Zionismus liegt in einer völlig anderen Ebene des Seins. Er ist kein Wissen, sondern Leben.

Leben war stets Kampf. Zionismus ist der Kampf der Jugend, die höher will, gegen die Alten, die Trägen, die Müden, die nicht mehr wachsen können und die kein Sturm der Begeisterung mehr aufrütteln kann. Wie im Judentum die Glühenden, Mutigen und Schaffenden stets mit dem Volke rangen, so ist es auch unsere Aufgabe, mit diesem Volke zu ringen, um es zu neuem, reinem, freiem Dasein zu führen. — Dieses Ringen mit dem Volke kann nichts weniger bedeuten wollen, als daß wir uns in selbstgenügsamer Höhe mit unsern Idealen von der Masse entfernen und entfremden wollen. Im Gegenteil! *Dies* ist jüdischer Idealismus! Das Hohe und Große am Alltag und an seiner Wirklichkeit bewahren. Wie der Zionismus unsere heilige Sprache aus ihrer Tagesfremdheit erlöst und wieder zur Sprache des Alltags gemacht hat, nicht um sie zu profanieren, vielmehr um diesen Alltag durch seine Sprache zu heiligen, so ist uns dies eine große

Wunder, das wir schon erlebt haben, die Verlebendigung des Hebräischen, nur ein Symbol für den Sinn unseres ganzen Kampfes mit dem Volke und um dieses Volk.

Es schien uns unumgänglich notwendig, dies dem Buche vorauszuschicken. Unsere Freude aber ist es, daß die Beiträge ein einheitliches Gepräge zeigen und getragen sind von dem gleichen Geiste. Sie erklären und ergänzen einander und geben so ein Bild der Kräfte, die heute im Judentum am Werk sind.

Vor zehn Jahren erschien der erste jüdische Almanach, und in Berthold Feiwels Geleitwort hieß es: „Ein Ausblick soll sich eröffnen in die neue jüdische Welt, und von dem brausenden Akkord des Vorfrühlings soll man einen tönenden Widerhall heraushören.“ Ob wir weitergekommen sind auf unserem Wege in den zehn Jahren, möge man entscheiden: es spricht hier eine neue Generation, die wenigsten haben die frühere Zeit miterlebt. Daß aber auch in uns das Brausen des Frühlings und Mut der Jugend herrscht, wissen wir.

* * * * *

Wir wollen diesem Buche, falls sich seine Berechtigung erweist, in jährlichen oder längeren Zwischenräumen andere folgen lassen, Dokumente der Fortschritte und Wandlungen. Wir warten auf den Widerhall, den dieses erste Buch in jungen jüdischen Herzen wecken wird.

Prag, im Juni 1913. *Hans Kohn.*



JÜDISCHES WESEN



Das jüdische Geheimnis

Von Karl Wolfskehl

Das Judentum ist ganz Historie und ganz Metaphysik, es ist beides schlechthin: ganz Wirklichkeit und ganz Idee. Dies Volk hat als Volksganzes das Unzeitliche, das vom zeitlichen Zustand wesenhaft verschiedene Moment der Währung, als Zeitlichkeit innerhalb des Hier, raumhaft ausgedrückt, es ist immer dagewesen und lebte immer wo anders. Man kann es eigentlich nicht das „alte Volk" nennen, denn die Gesetze des Wachsens in der Zeit sind nicht seine Gesetze. Darum hat es auch keine besonderen, abgesonderten Blütezeiten oder es hat deren viele. Es wird nicht, es besteht, und selbst in seinen heiligen Büchern, die von seinem Anfang reden, ist es ein ursprünglich Gegebenes, könnte man doch mit allem Fuge sagen: schon Abraham ist das ganze Volk, Altvater und Einheit. Dessen verhülltes Spiel mit den Mächtigen der Erde, sein Kauf der Grabstatt als einzigen Grundes, den er sicher will (wie wichtig ist das, wie aufschlußgebend, daß dem Jenseits ein Hier gegeben wird und nur ihm!) sein Freien aus dem gleichen Stamm, den es noch nicht gab, sein Feilschen um die Anderen (Sodom!), sein in den Geist verlegtes Fleischesopfer des Sohnes: ist das nicht die ganze Jüdischheit im Einzelsein? Was sonst Leben heißt, scheint hier in jedem Moment in Frage gebracht, ja überwunden, was sonst Denkformen, Denknamen sind, ist hier Erscheinung geworden. So ist das Judentum *da,* greifbar, schmeckbar wie sonst nichts auf der Erde, faktisch und sich selber gleich, selbst eigen — so ist es zugleich bildlos in jedem Verstand, ist nicht Form, nicht Leib, *nicht schaubar* im höchsten griechischen, im Mysteriensinne, ist fremd und anders, unerlebbar den Völkern, die in seinem Allerheiligsten, da sie es sprengten, *Nichts* fanden. Denn diese wirklichste Wirklichkeit entzieht sich der symbiotischen, pflanzenhaften Gemeinschaft von Leben und Leben, sie befruchtet ohne die Organe des Zeugens. Und so spottet sie auch der Einordnung in Gattungen, so kann sie unter keinen „Gesichtspunkt" gebracht werden. Ratlos stehen Natur- und Geschichtswissenschaften vor dem Problem. Ist das Judentum eine Rasse oder eine Glaubenseinheit oder eine Zufallsmischung (Luschan, Wellhausen!), ein Staat oder eine Gemeinde, ist es zugrund gegangen oder lebt es weiter, wann war

seine antike Lebensstufe, wann beginnt seine Transzendenz, ist der Profetismus, dies unerhörte novum in der Welt, ein novum fürs Jüdische? Jede Erwägung geht fehl, jede Feststellung wirkt zufällig, flach gegenüber diesem Unfaßbaren. Ja die letzten einfachsten Fragen sind nicht zu erledigen, nicht mystische, nicht sittliche, nicht äußerlich reale. Ist es zuhaus oder in der Fremde, ist es treu oder abtrünnig, ist es berufen oder verfehmt? Das Göttliche selber war immer im Hader mit ihm und ist immer mit ihm zusammen gewesen: welch ein Zustand, welch eine Bewegung, unzählbare Wege, dunkel das Ziel. Unendlich die Wirkung in die Weite, unendlich die Vereinsamung. Mehr ist nicht auszusagen, als daß hier das schlechthin Antithetische Wesen wird. Und so dürfen wir gewiß sein, daß diese stets starre und stets zerstiebende Einheit, dies Beharren und dies Verstreuen, dies Bändigen und dies Befreien, dies ewige *Jetzt,* diese *Moses* und diese *Bergson* nimmer auslöschen. Gott ist diesem Wesen fern und nah gewesen, nie so eins mit ihm, daß er es ganz schmelze, ganz *über*gehen ließe in das Andere Reich, nie so abgewandt, daß es in Schutt und Scherben zerfalle, daß es *unter*gehe.

Der Jude als Orientale

Lieber Freund Martin Buber!

Sie haben mich gebeten, ich möge eine auf Juden und Juden tum sich beziehende Stelle in meinem Büchlein „Der Literat oder Mythos und Persönlichkeit" zugunsten einer Sammelschrift in ausführlicherer Weise, als es dort geschehen ist, also gleichsam erläuternd oder exemplifizierend, der Betrachtung würdigen und dabei das Angedeutete, Hingeworfene und scheinbar Beiläufige rechtfertigen, festigen und klarstellen.

Die Stelle lautet: In der Existenz des Juden gibt sich die schärfste Gegensätzlichkeit geistiger und seelischer Eigenschaften kund. Er ist entweder der gottloseste oder der gotterfüllteste aller Menschen; er ist entweder wahrhaft sozial, sei es in veralteten, leblosen Formen, sei es in neuen, utopischen, das Alte zerstörenden, oder er will in anarchischer Einsamkeit nur sich selber suchen. Entweder ist er ein Fanatiker oder ein Gleichgültiger, entweder ein Söldner oder ein Prophet. Das Schicksal der Nation, ihre Vereinzelung unter fremden Nationen, ihre ungeheuren wirtschaftlichen und geistigen Anstrengungen im Kampf gegen die widrigsten Umstände, der fortwährende Zustand der Abwehr, der Selbstbehauptung, das plötzliche Erwachen am Morgen eines Kulturtags, das leidenschaftliche Ergreifen der Hilfsmittel und Waffen dieser Kultur und die darauf erfolgte gewaltsame Unterdrückung und Zerschneidung der Tradition, all das hat die Juden als ganzes Volk zu einer Art von Literatenrolle vorbestimmt. Wo sich hingegen der einzelne wieder des großen Zusammenhangs bewußt wird, wo er im Schoß der Geschichte, der Überlieferung ruht, wo urewige Symbole ihn tragen, urewige Blutströme ihm Adelsbewußtsein verleihen und zugleich alles Errungene und Erworbene organisch damit verschmilzt, da mag er wohl den Weg zu Göttlichem leichter als andere finden. Der Jude als Europäer, als Kosmopolit ist ein Literat; der Jude als Orientale, nicht im ethnographischen, sondern im mythischen Sinne, als welcher die *verwandelnde Kraft* zur Gegenwart schon zur Bedingung macht, kann Schöpfer sein.

So schrieb ich im Jahre 1909. Diese Überzeugung hat sich seitdem verstärkt, ja, sie ist zu einer Art von Maxime geworden, einem Maßstab, einem geistigen Gesetz. Allein ich sehe wohl, daß hier eine gewisse Zusammenfassung des Ausdrucks und Weit-

maschigkeit der Schlüsse denjenigen befremden muß, der in diese spezifische Abbreviatur nicht eingeweiht ist und die Worte nur nach ihrem engsten Verstande fragt. Ich will daher versuchen, mehr in der Fläche zu bleiben.

Wie Ihnen vielleicht noch erinnerlich ist, hatte ich in jenem Buch den Literaten als den vom Mythos losgelösten Menschen bezeichnet, und es war damit, nach meinem Dafürhalten, ziemlich viel Licht auf diesen Begriff gefallen, obgleich ich zugeben muß, daß nun auf einmal der „Literat", der „Gottlose", nur noch in einer sehr lockeren Verbindung mit der „Literatur" stand und mehr als Gegensatz zum schöpferischen Menschen fixiert war. Dieser Gegensatz führte auf logischem Wege auch zu dem zwischen dem Juden als Europäer, als Kosmopolit, und dem Juden als Orientalen.

Es ist der Gegensatz zwischen Verwelkung und Fruchtbarkeit, zwischen Vereinzelung und Zugehörigkeit, zwischen Anarchie und Tradition. Sich von der Vergangenheit abzuschneiden, ist das leidenschaftliche Bestreben des auf sich selbst gestellten Juden, gerade weil ihn Milieu, Reminiszenz, Gewöhnung und Verpflichtung mancherlei Art äußerlich oder innerlich an die Vergangenheit binden. Aber er findet in der Bindung das Gesetz nicht, und so zerstört er sie und wird Einzelner, Individualist. Er hat nicht Phantasie genug, um zwei nur dem Scheine nach verschiedene Formen der Existenz in seinem Gemüt zum Einklang zu bringen, und so leugnet er die eine, die wurzelhafte, und macht die andere zu einem Zufallsprodukt, wähnend, er sei dessen Lenker und Beherrscher. Ein Wahn, der nicht verhindert, daß er die tiefe Unsicherheit seiner Position beständig spürt; weil er sie spürt, will er sie desto glaubhafter machen und greift daher zu Mitteln, die seinen Charakter kompromittieren, indem sie sein Selbstgefühl nur in der Gebärde steigern. Alles wird Gebärde an ihm, alles Überhitzung, alles Manie. Ihm ist sozusagen die Idee seines Daseins geraubt, infolgedessen muß er jeden Erfolg, jede Wirkung, jede Förderung seiner eigenen isolierten Persönlichkeit abzwingen, und so besitzt er auch nichts weiter als eben diese Persönlichkeit, deren Sklave und Opfer er ist. Er muß sich behaupten, er muß sich durchsetzen, und da er ohne lebendige Wechselwirkung und ohne tiefere Zugehörigkeit

lebt, muß er seine Anlagen und Fähigkeiten überspannen und bietet ein jammervolles Schauspiel beständigen Krampfes, beständiger Gier, beständiger Unruhe.

Wir kennen sie ja, lieber Freund, wir kennen sie und wir leiden an ihnen, diesen tausenden sogenannten modernen Juden, die alle Fundamente benagen, weil sie selbst ohne Fundament sind; die heute verwerfen, was sie gestern erobert, heute besudeln, was sie gestern geliebt, denen der Verrat eine Wollust, Würdelosigkeit ein Schmuck und Verneinung ein Ziel ist. Sie geben sich nur hin, wo sie sich verlieren können, und bewundern nur dort, wo sie sich verstoßen fühlen. Im Grunde ihres Herzens glauben sie bloß an das Fremde, das Andere, das Anderssein, erklärlicherweise, denn als Entgötterte sind sie ja unverwandelbar und suchen vermittels eines salto mortale oder einer Ekstase die Ergänzung im Extrem. Die in der Gier und im Krampf vergeudete Seelenkraft macht ihr Gemüt alsbald arm und öde und drängt sie auf das Feld steriler Spekulation, d. h. sie treiben Kritik um der Kritik willen, der Formel und dem Urteil zuliebe. Aber sie leiden auch selbst, und ihr Leiden ist ein tötliches, das wissen sie so gut wie wir, die wir ihnen nur ins Antlitz zu schauen brauchen, um den Tod darin zu erkennen.

Der Jude hingegen, den ich den Orientalen nenne, — es ist natürlich eine symbolische Figur; ich könnte ihn ebensowohl den Erfüllten nennen, oder den legitimen Erben, — ist seiner selbst sicher, ist der Welt und der Menschheit sicher. Er kann sich nicht verlieren, da ihn ein edles Bewußtsein, Blutbewußtsein, an die Vergangenheit knüpft und eine ungemeine Verantwortung der Zukunft verpflichtet; und er kann sich nicht verraten, da er gleichsam ein offenbartes Wesen ist. Er ist kein Leugner, sondern ein Bestätiger. Er ist niemals Sektierer, niemals Partikularist, er hat nichts von einem Fanatiker, von einem Prätendenten, von einem Zurückgesetzten, er hat alles innen, was die andern außen suchen; nicht in verbrennender Rastlosigkeit, sondern in freier Bewegung und Hingabe nimmt er teil am fortschreitenden Leben der Völker. Er ist frei, und jene sind Knechte. Er ist wahr, und jene lügen. Er kennt seine Quellen, er wohnt bei den Müttern, er ruht und schafft, jene sind die ewig wandernden Unwandelbaren.

Er ist, in solcher Vollkommenheit gesehen, vielleicht mehr eine Idee als eine Erscheinung. Doch sind es nicht die Ideen, durch welche die Erscheinungen hervorgebracht werden? Jede menschliche Wirklichkeit ist das Erzeugnis einer Idee, und die bloße Ahnung des Sternes, der über dem Sumpf des Rationalismus leuchtet, ist wirklicher als das behagliche Quaken des Frosches in seiner Mitte. Leben Sie wohl, lieber Freund, und seien Sie gegrüßt von Ihrem

Jakob Wassermann.

Der Geist des Orients

Von Hans Kohn

I.

Der berühmte Germanist Rudolf Hildebrand sagt in dem schönen und tiefen Vermächtnisse, das er seinem Volke hinterlassen hat, in seinen „Gedanken über Gott, die Welt und das Ich": „Es gibt ein doppeltes Streben der Seele hier: aus der Welt hinaus und in sie hinein, nach Gott zu und von ihm fort. Nach Gott zu, das heißt zunächst in den Schoß der Urlebensgemeinschaft hinein, der Sippe, der Nation, der gesuchten Geistesverwandtschaft usw., d. h. wenn das Ich diesen Kreis als seinen Urschoß schon hier gesucht hat mit sehnender Seele. Von Gott fort, d. h. aus dem Urschoß seines nächsten Kreises oder über ihn hinaus — ins Leere, in die Öde, wo man Platz genug hat, allein für sich etwas (oder „alles", wie man wähnt) zu sein, es ist die Hölle, solange das Ich nicht umkehrt. Der nächste Kreis, der weiterführt, bleibt aber gewiß der hier angeborene, tatsächliche Werdensschoß: die Sippe, die Nation."

Aus diesen Zeilen spricht das, was unsere Zeit bewegt: die Sehnsucht nach einem Leben aus dem Ganzen, nach einer Anspannung unserer ganzen Persönlichkeit aus dem tiefsten Zentrum ihres Wesens, nach einer lebenerfüllten und lebenspendenden Wirklichkeit der Zusammenhänge statt der bruchstückhaften, schematisierenden Wirklichkeit. Kalt und leer, rastlos und sinnlos, ohne Erhebung und Weihe schwingt das Leben zwischen seinen Polen, zwischen Gott und dem zweckverfangenen Ich, immer gottferner, seelenloser, mutloser. Die Juden haben diese Mechanisierung mit herbeigeführt; durch die Notwendigkeit der Geschichte waren sie es in erster Linie, die, da sie ihren Gott verloren, ihre Seele mißachtet hatten, das Netz der Unfreiheit und Bedingtheit immer dichter spannten, bis es zu jenem großartigen, aber unerträglichen Gefängnisse wurde, das die heutige Zivilisation bildet, die die Mittel der Kultur ins Tausendfache steigert und ihre Möglichkeit unterbindet. Um so brennender ist daher unsere, der Juden Sehnsucht, unser wahres, wirkliches Leben zu erfüllen. Und die Besinnung auf den tiefsten Kern unseres Seins hat uns in die Zusammenhänge des Lebens geführt: unsere Rückkehr zu unserer Urlebensgemeinschaft, unsere Sehn-

sucht nach unserer Erfüllung, nach unserem Sinne, unsere Absage an das Sinnlose und Fragmentarische unseres bisherigen Lebens, an das träge Gewährenlassen und die selbstbewußte Bildungsphilisterei, die Erfassung unser selbst als einer spontanaktiven Kraft, die schöpferisch in das Leben eingreift, all das, was wir Zionismus nennen, hat seinen Ursprung in den tiefsten Nöten unseres Ichs und unserer Zeit.

Die Reihe der Zusammenhänge hat uns weitergeführt; wir tragen heute in uns das Bewußtsein, in die große Kultureinheit des Orients hineinzuragen. Näheres darüber zu sagen ist unmöglich und unzulässig. Nur das: es scheint, daß heute nicht nur Europa, sondern auch Asien an einem Abgrunde steht; die Stimmung ist allgemein und es kann leicht vielfach aus arischen Autoren nachgewiesen werden, daß die große Auseinandersetzung des Orients und Okzidents herankomme. Viel wird davon abhängen, ob das Judentum sich auf sich und seine Aufgabe besinnen wird; man spricht oft davon, daß Judäa nicht nur geographisch in der Mitte zwischen Europa und Asien liege: wenn die Juden Europa, das sie voll in sich aufgenommen haben, überwinden, kann das Heil noch einmal von den Juden ausgehen.

II.

Es mag gewagt und vermessen erscheinen und ein Beweis mehr sein für jene, die es rügen, daß die Jugend heute allzu leichtfertig alle Grenzen verwischt und mit großen Worten spielt, denen das konkrete Gegenbild fehlt, wenn hier der Versuch gemacht wird, an eine Stelle in Karl *Joëls* „Seele und Welt“ anzuknüpfen, die mich durch die Übereinstimmung mit für mich lange feststehenden Gedanken frappierte, und von hier aus einiges über den Geist des Orients zu sagen. Wie bei allen diesen Dingen nur andeutend und auf das emotionelle Verständnis des Lesers angewiesen. — Den Tadlern sei entgegengehalten, daß seit je Orient und Okzident als — entgegengesetzte — Einheiten empfunden und betrachtet wurden, und wenn die Wissenschaft des letzten Jahrhunderts über den Teilen das Ganze vergaß, so möge eine neue — deduktiv-synthetische, von der ursprünglichen Intuition getragene und genährte — allein wahre Wissenschaft erkennen, daß das Ganze ebenso wirklich ist wie seine Teile.

Jede Erkenntnis aber fordert von uns ebenso Zusammenschauen als Übersehen.

Während die Einheit des Orients nahe liegt, ist es viel schwieriger, den Umfang des Begriffes Europa zu bestimmen. Klar ist nur, daß jene großen Lebenseinheiten, die hier gemeint sind, mit den Grenzen der biologischen Rassenforschung nichts gemein haben. Trotz des Verschwimmenden des Begriffes Europa halte ich — im Gegensatz zu Emil Luckas Auffassung in seinen ,,Die drei Stufen der Erotik" — das Hellenentum und die europäische Kultur seit der Renaissance zwar nicht positiv, wohl aber negativ in ihrer Abgrenzung gegen den Orient für eine Einheit.

Der Orient ist das Land der *einen* Richtung, das Reich der Höhendimension: man vergleiche die ägyptischen Pyramiden, den Turmbau zu Babel, ,,dessen Spitze bis an den Himmel reichte", die Pagoden des Ostens, man vergleiche all diese Himmelsstürmer mit den weiten, die Breite der bunten Welt verklärenden Tempeln der Griechen, und man wird den hellenischen Geist als den Geist des Nebeneinander dem orientalischen gegenüberstellen. Aus dieser schönen antithetischen Formel lassen sich dann viele Züge ableiten, die unschwer im einzelnen ihre Bewährung an dem uns bekannten Orient finden können. Hier sei nur das wichtigste hervorgehoben. Rechtfertigend für uns ist vor allem der Umstand, daß die Züge, die Joël aus obiger Antithese für den Orient ableitet, sich im wesentlichen mit den Eigenschaften des Judentums decken, die Martin *Buber* in seiner Einleitung zu den Geschichten des Rabbi Nachman festgestellt hat: dem Griechen eignet vor allem der Raumsinn, die Verklärung des Raumes, die Herrschaft des Auges, dem Orientalen der Zeitsinn, die Verklärung der Zeit (in messianischen Hoffnungen wie in der Lehre von der Seelenwanderung), die Herrschaft des Ohres als des innerlichen Sinnes, wie die Zeit dem Raum gegenüber die Anschauungsform innerlichen Erlebens ist, woher es kommt, daß das Denken und Vorstellen des Orientalen musikhaft ist gegenüber der Bildhaftigkeit des Hellenen.

* * * * *

Wie das Leben im letzten Grunde irrational, unerklärlich ist, so auch die Zusammenhänge, wie der Geist einer Epoche, dieses so oft mißbrauchte und doch als daseiend empfundene Symbol,

in verschiedenen Gestaltungen, in verschiedenen Menschen ein gleiches Weltbild hervorbringt. Denn die Zeiten, da ein Volk zu leben beginnt, wo seine Bindungen durch die gemeinsame Not erstarken, geben sich in einer an alle Wurzeln unseres Wesens rührenden Erregung kund, in einem neuen Lebensgefühl, das an uralte Werte anknüpft, die plötzlich neues Leben gewinnen, und zugleich in einem ungestümen Drängen nach neuem unerhörten Schaffen, nach ganz neuer Schönheit des Lebens: und für dieses neue und doch im uralten Rhythmus dahinströmende Lebensgefühl schafft sich das Volk, in äusserlich kaum bestehendem Zusammenhang, in verschiedenen seiner besten Köpfe einen Ausdruck, eine Gestaltung. Und wie vor hundert Jahren die Romantik, die Gefühlserregung, dem deutschen Volke erst wieder sein nationales Dasein schenkte, ihm die alten Sagen und Märchen entdeckte, den alten Stolz und die alte Einheit, und wie die Glut der Freiheitskriege und die nachkantische idealistische Philosophie Hand in Hand gingen, sich (außer in Fichte), kaum berührend, und doch voll der gleichen Stimmung: so ist heute in Henri Bergson, Karl Joël, Martin Buber, Gustav Landauer u. a. eine jüdische Generation herangewachsen, die das jüdische Weltbild der jungen Generation gestaltet, gedeutet hat. Man sehe, wie Henri Bergson und Martin Buber (in seinem „Daniel"), voneinander völlig unabhängig, ihre Werke gegenseitig nicht kennend, zu im Grunde völlig gleichen Ansichten gelangen. Und wie in der deutschen Philosophie der Freiheitskriege das Größte deutschen Geistes, wie Meister Eckehart auferstand, deutlicher und undeutlicher, in reiner Form oder in der Gestalt, die ihm seine Schüler gegeben haben, in Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Novalis und allen anderen, so reckt sich in den jüdischen Philosophen des Heute glühender orientalischer Geist, erwacht das Blut der morgenländischen Ahnen. (In diesem Buche hat Kurt Singer dies für Bergson gezeigt, und man vergleiche hierzu noch die Arbeit Martin Bubers über den jüdischen Mythus und die grundlegende Studie Hugo Bergmanns). An einem einzigen Beispiele, das auf unserem Wege liegt, möge das Erwachen des Orients in den Heutigen gezeigt werden und damit die scheinbare Abweichung von unserem Thema entschuldigt werden: an der Auffassung der Zeit.

Man erkennt die Zeit bald als das tragende Prinzip alles Weltgeschehens, bald wenigstens als das Prinzip der Auffassung des eigenen Volkes. Buber und Joël haben — denn eine andere Quelle steht schwerlich in Betracht — aus der Erkenntnis ihrer selbst die Zeit (das Ohr und die Musik) als die Grundformung des Erlebens des Juden aufgestellt, Bergsons ganze Philosophie ist eine Verherrlichung der Zeit und aus Gustav Landauers „Skepsis und Mystik" seien folgende bezeichnende, wohl weniger bekannte Stellen hergesetzt: „Alles Räumliche zeitlich auszudrücken, ist vielleicht eine der wichtigsten Aufgaben kommender Menschen." „Es wäre gut, mit Hilfe des Gehörs alle Welt einmal zeitlich zu vernehmen und zu sagen. Die Musik ist vielleicht nur ein primitiver Anfang zu dieser neuen Sprache." „Der Raum mit allem, was darin ist, ist eine Eigenschaft der Zeit. Was uns räumlich beharrend erscheint, ist eine zeitliche Veränderung; was uns im Raum bewegt erscheint, sind die wechselnden Qualitäten zeitlicher Vorgänge." „Die Zahl ist der *Weg vom Raum zur Zeit,* von den Dingen zum Seelenfließen, von der *Gesichtssprache* zur *Musik,* von der *Weltanschauung* zur *Weltbeherrschung.*" „An die Stelle der Dinglichkeit, der Kausalität, der Materie hat die Intensität, das Fließen, die Psyche zu treten, an die Stelle des Raumes die Zeit." Das Buch Landauers ist 1903 erschienen, ohne jede Kenntnis Bergsons, vor Bubers Einleitung zu „Rabbi Nachman". —

*****

In allem, was wir hier zuletzt betrachtet haben, feiert die Spannung zwischen zwei Polen, das ungestüme in *einer* Richtung himmelhoch ragende Verlangen nach Auslösung der Spannung, nach Wachsen, feiert die Eindimensionalität ihre Triumphe. Und aus der Eindimensionalität folgen für den Morgenländer die Kraft der Extreme, sein Gefühlsüberschwang wie seine Begabung für Mathematik. Und auf das Leben angewendet: das Leben des Griechen können wir in seiner Breite erfassen, indem wir die gewohnte Stimmung seines Alltagsdaseins in uns aufnehmen und so einen Gesamteindruck gewinnen. Es gibt in seinem Leben keinen Punkt, der uns schlechthin rätselhaft, unverständlich wäre, jeder logischen, verstandesmäßigen Kausalität entrückt, ein Durchbruch unerklärlicher, unheimlicher Grundkräfte des Le-

bens. Das gilt auch von dem die Lust an der bunten Welt spiegelnden Leben der griechischen Romantiker, von dem Überschäumen der Stürmer und Dränger; ihr Leben ist — wie das des heute in Romanen vorwiegenden Heldentypus, des modernen Condottiere, voll des Duftes der Abenteuer und des Rausches der Fernen, aber es ist ein vielfärbiger Teppich, dessen Maschen mit Kunst, aber dennoch eindeutig kenntlich geknüpft sind, ohne jeden plötzlichen Abbruch. Das Leben des Orientalen dagegen bietet sich uns nur in jenen Augenblicken, wo es in ungeheurer Konzentration den Urgrund und Sinn seines Seins offenbart. Das Leben des Hellenen war statischer und seine Sehnsucht die Harmonie, das Maß der nebeneinander aufgestellten und so individuell zerfallenden und doch wieder zusammengeschauten Dinge; das Leben des Orientalen war dynamischer, er lebte begeistert, er lebte vor allem seine Tat. Es war ein Leben in Krisen, ein Leben, das Augenblick für Augenblick tötet und neugebiert. Ihm war es gegeben, statt sein Leben in die Breite versickern zu lassen, es zusammenzunehmen und in eine Richtung zu bringen; für ihn zerfiel nicht Denken und Handeln, wie es Krishna in der Bhagavadgita Arjuna lehrte. Denn sein Leben kannte die *Umkehr*, die Berufung, die seinem Leben die Tat brachte und ihn in die Wüste trieb wie die Rechabiter oder sein Leben gestaltete wie das Leben des Elia, des Amos und des Jesaja und so viele Heim und Familie verlassen und die endlose Landstrasse ziehen ließ; etwas Unheimliches und ein Grauen, denn wir spüren, daß hier all das, was uns hält und uns bequeme Sicherheit gibt, gesprengt wird, etwas Unanfaßbares, Letztes sich kundgibt. Diese Menschen sind scheinbar müßig und fordern Friede und Ruhe, und meiden Waffenlärm und Kämpferfreude auf den Heerstraßen, aber ihre Friedensliebe ist nur scheinbar, nur in Beziehung auf den flüchtig huschenden Schein, das beständige Sichabnützen, das sinnlose Zerstreutsein der Menschen, weil die Kämpfe, die sie führen, ihre Entscheidungen und Erschütterungen in einer unendlich gefährlicheren, ungesicherteren Stellung, in einer andern Ebene des Seins fallen. Denn das Abendland kennt die Spannung der Richtung nicht, sondern die Ausgeglichenheit der vielen Dimensionen, die so leicht das Philisterium, den Kultus des Normalen erzeugt, nicht die höchste ethische Gefahr der Spitze — nur der exzep-

tionelle Europäer erfährt als Tragik seines Lebens, was dem Orientalen Form des Lebens ist: Kierkegaard, der sie kannte, ging an dem Paradox zugrunde, aber auch Nietzsche hat sie gekannt: „Ihr sollt es immer schlimmer und härter haben: so allein wächst der Mensch in die Höhe, wo der *Blitz* ihn trifft und *zerbricht*, hoch genug für den Blitz!“ wie wurden doch gerade solche Worte, die ein Kampfruf sind gegen das Ideal der Behaglichkeit, der Bequemlichkeit, des Kompromisses und der Halbheit, bei Nietzsche überhört — das Abendland kennt vor allem die *Umkehr* nicht, die Gnade, „worin unsere Lippe von Seraphim berührt wird, daß unsere Missetat von uns genommen und unsere Sünde versöhnet sei“, worin „sich des Herzens Knoten spaltet“; die Umkehr, die im Orient alltäglich ist und darum auf uns nicht die große erschütternde Wirkung ausübt, wie die wenigen abendländischen Erlebnisse eines Jacopone, Franciscus oder des Abbé de Rancé.

Die Umkehr beraubt den Orient des Maßes, macht ihn zum Maßlosen, zum stets Überfließenden. Der Europäer hat selbst das Unfaßbare geformt; an Stelle der bildlosen metaphysischen Kausalitäten der Taolehre und der Upanishaden treten die Bilder der glühend innigen Sinnlichkeit Jacopones oder Mechthilds, und Plotin, der Späthellene, der geistig wie sein Schüler Proklus ganz die Gebärde des gebietenden Magiers Asiens angenommen und der als letzter in ungeheuerer Synthese versucht hat, die Antike mit dem Orient zu versöhnen, war als Mystiker Grieche, die Mystik saß ihm im Auge, er verlangte die Schau Gottes, die klare, lichtvolle Schau des ihm transzendent bleibenden Gottes. Der Orient dagegen wendet sich ab von jeder künstlerischen Gestaltung, er sucht und gewinnt in dem tiefsten Urgrund seiner Seele einen Standpunkt, von wo er das nackte Leben ergreifen kann — für die Upanishaden hat es, wie ich glaube, zum erstenmal Paul Eberhardt in „Der Weisheit letzter Schluß“, wohl nicht unbeeinflußt von Bergson, für die Taolehre Buber im Nachwort zum Tschuang-Tse ausgesprochen, — wo er durch alle Hüllen hindurchfaßt und jedem Ding in die Brust greift, wo er das Letzte, Übermenschliche erfährt: die Umkehr, die Wandlung, die Wiedergeburt. Es ist das Erlebnis, das die Propheten gefaßt und ihr Leben zu einer Einheit gebunden hat,

das sie aus dem bürgerlichen Leben in das heroische trieb, das einem einzigen Sinne unterworfen ist: Gott. Es ist dieses Erlebnis, das das jüdische Volk stets zu einem Schoße neuer Gotteserlebnisse des Volkes und der Menschheit machte zur Zeit der Propheten wie zur Zeit Christi, zur Zeit Lurjas wie zur Zeit Baalschems.

III.

Das Substrat des Lebens des Orients liegt aber in zwei chinesischen Begriffen, im *Ming* und im *Li*. Ming ist der „Wille des Himmels, dessen Stimme jedes unverdorbene Herz in sich vernimmt, und die ihm ganz leise, ganz vernehmlich anzeigt, was zu ergreifen ist und was zu fliehen.“ Li ist die Ehrfurcht vor dem Menschen als Gefäß des Ming. Ming, der in allen Menschen wohnende Wille des All, der Hingabe und Empfänglichkeit fordert an die Harmonie der Welt, die die Harmonie der vollendeten Menschenseele ist, und Li, das Band zwischen den Menschen, macht das Denken des Orients nicht zum persönlichen Denken allein für sich stehender Individuen, sondern wie das Wesen des Orients Bindung und Zusammenhang ist in Sippe, Kaste, Volk — und diese Harmonie des Lebens Kultur bedingt —, so ist auch sein Denken das Denken des Volkes in seiner Steigerung, in seiner Erhebung, und der uns oft dem Namen, fast stets seinem Schicksale nach unbekannte Sprecher wirklich das Sprachrohr der Schweigenden, des ganzen Volkes, nicht in jenem Sinne, wie es in der Kindheit jedes Volkes der Fall ist, sondern in jenem schöpferischen Sinne, den man im Anschluß an ein Wort Simmels dahin fassen kann, daß Kultur der Weg ist von der unbewußten Einheit über die Mannigfaltigkeit zur bewußten Einheit.

Dem Orient liegt das Weltzentrum nicht in der Einzelpersönlichkeit, sondern in der Gemeinschaft. Das Individuum fand in der Gruppe seinen natürlichen Boden, seine Dauer und seine Unsterblichkeit. Dem Japaner im Kriege gegen Rußland war das willige und restlose Sich-Einsetzen für die Ziele der Gesamtheit eine Selbstverständlichkeit. Und den größten Orientalen: Buddha und Christus nahte der Versucher, Mara und Satanas, sie zu überreden, das Heil *ihrer* Seele zu retten, aber ihnen

handelte es sich nicht um die Erlösung ihrer Seele, sondern um das Kommen des *überindividuellen* Reiches Gottes. Die neue Menschheit, die neue Gemeinschaft war ihr Ziel. Und so müssen auch wir lernen: nur die Menschen leben wahrhaft, die begeistert, erhoben, überwältigt leben.

Das bedeutet nicht, der Orient habe die „Persönlichkeit" nicht gekannt. Im Anfang unserer Religion steht das „Ich bin", und wer könnte z. B. in Tschuang-Tses Gleichnissen das stolze Selbstbewußtsein machtvoller Individualität übersehen. Als Individualität kann nur der gelten, der sich auf das höchste anspannt, im steten Bewußtsein, Werkzeug der Notwendigkeit zu sein, der vollständig im Sachlichen aufgeht und in *sinnvoller* Ordnung lebt. Uns Juden fehlt seit Jahrhunderten die sinnvoll-lebendige Ordnung, erlangen können wir sie nur dort, wo wir mit unserem tiefsten Leben wurzeln: im Orient. Dort können wir wieder reine Gefäße des himmlischen Willens werden, ehrfürchtig voreinander, mutig gegen Gott.

* * * * *

Alle Philosophie — im weitesten Sinne gemeint als das Staunen und Forschen des Menschen vor den unerklärlichen Geheimnissen und Zusammenhängen der Welt — hat ihren Wert nicht um des Wissens willen, sondern als Form des menschlichen Willens, sich über seine Ziele klar zu werden. Nur das erlebte, das gelebte, das in Handlung umgesetzte Wissen gilt. Was wollen wir?

Wir wollen die Revolutionierung der Judenheit, nicht nur der westjüdischen, sondern vor allem der *ostjüdischen*. Dies Buch spricht oft davon. Wir, ein unerhört intellektuelles Geschlecht, wollen, wie Nathan Birnbaum, die Revolutionierung, aus der eine neue Religion kommen muß. Religiosität ist der Zionismus schon heute: die Begeisterung, die Sehnsucht nach neuer Gemeinschaft, das Einsetzen für überindividuelle Ziele, der feste, uns beseelende *Glaube*, daß es so kommen muß, sind mir Vorboten des Wiedererwachens jüdischer Religiosität.

Man kann kommen und sagen: Ihr sprecht von Revolutionierung und tut nicht. Dies mag dann sein, wenn man den Worten eine Heilsbotschaft zutraut, die den Wirkungskreis des einzelnen übersteigt. Wohl aber können wir jeder in unserer nächsten Umgebung Gemeinschaften schaffen, Menschen um-

formen, Geister wecken. Und stets wurde in kleinen Kreisen — Geheimbünden — früher und lebhafter gefühlt, was später die Allgemeinheit bewegte und erschütterte. In diesen Gemeinschaften wird die neue Form des Lebens geboren, noch nicht als Erfüllung, aber als Verheißung. Und aus diesen Gemeinschaften erwächst dann stets einer, der den Mut hat und die Tat vollführt.

Denn diese Revolutionierung, diese Erneuerung ist nur eine *Stufe*, ein Übergang, und man muß sich hüten, ihn als das letzte zu betrachten. In seiner charakteristischen Art sagt einmal Alfred Kerr: „Chaos ist der Vorzustand eines Sterns. Die Ansicht, wenn aus dem Chaos ein Stern geboren werde, sei nicht das Chaos das Bemerkenswerte, sondern der Stern, wird von den meisten verworfen, — begünstigt bleibt sehr der Vorzustand eines Sterns.“ Und die Gefahr ist, daß man sich an das Chaos hingibt, es perenniert und die Tat versäumt.

Und von der *Tat* will ich noch kurz etwas sagen, leise und ehrfürchtig, wie es sich für den ziemt, der noch nicht den Mut zu dieser Tat gefunden hat. Und doch geht durch diese Worte ein starkes, tröstliches Jauchzen, denn an dieser Tat, die im Laufe der letzten dreißig Jahre oft erfüllt wurde, meist still und unbemerkt, erkennen wir, daß es uns, auch uns möglich ist, heroisch zu werden und an der neuen Gemeinschaft anders als in Dumpfheit und im Worte mitzubauen. Die Tat tut der, der mit allem bricht, was ihm hier bisher schön und gut war, der den Schein alles Unwesentlichen abtut und sich reiner Erde vermählt, Bauer wird in Palästina. Dies — und *nur* dies — ist *wahrhaft* ver sacrum, ist Gründung der neuen Lebensgemeinschaft.

* * * * *

Wir *sind* heute Juden, Juden der Abstammung, der Geschichte nach, in unserem Denken und Fühlen durch die Faktoren des Blutes bestimmt. Daß wir jüdisch *leben*, Kinder seines Geistes, muß das Judentum wieder ein lebendiger Fluß werden, ein Geisteskampf, muß es seine Grenzen erweitern, aus seiner Starrheit und Verknöcherung treten und in ungeheuerem Aufschwung seine Kraft sammeln zur erlösenden Tat.

Es ist dies eine Frage unseres Mutes und unserer sittlichen Kraft.

JÜDISCHE RELIGIOSITÄT



Der Mythos der Juden

Aus einem Vortrag von Martin Buber

I.

Wir können uns unser eigenes Gefühl vom Mythos zunächst nicht besser deuten, als wenn wir uns den Sinn des Wortes etwa von Plato mitteilen lassen. Wir finden dann, daß Mythos bedeutet: ein Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit. Es ist demnach nicht Mythos zu nennen, wenn das göttliche Geschehen als ein transzendenter Hergang oder als ein Erlebnis der Seele zu erzählen versucht wird: ein theologischer Vortrag, sei er auch von evangelischer Einfalt und Größe, oder eine Nachricht von ekstatischen Visionen, sei sie von noch so erschütternder Sichtbarkeit, stehen außerhalb des eigentlich Mythischen.

Dieser ursprüngliche Gehalt der sprachlichen Überlieferung ist so tief und dauernd berechtigt, daß man es recht wohl begreifen kann, wie sich aus ihm die Ansicht bilden mußte, die mythenbildende Kraft sei einzig jenen Völkern eigen, denen das Göttliche als eine sinnlich gegebene Substanz galt und die daher auch sein Tun und Leiden als einen Zusammenhang rein sinnlicher Begebenheiten auffaßten. Man ging weiter und stellte die polytheistisch empfindenden Völker den monotheistisch empfindenden als die mythenschaffenden den mythenlosen gegenüber. Zu diesen, den mythenlosen Völkern, wurde das jüdische gezählt und als solches verherrlicht oder verachtet; verherrlicht, wenn der Beurteilende im Mythos eine niedere Vorstufe der Religion sah, verachtet, wenn er in ihm den sich über aller Religion erhebenden Gipfel des Menschentums, die natürliche und ewige Metaphysik der Menschenseele erblickte. Solche — zumeist recht wirksame — Versuche, das Wesen von Völkern zu bewerten, statt es zu erkennen, sind immer töricht und unnütz; am meisten dann, wenn sie wie hier auf Unkenntnis oder Entstellung der geschichtlichen Realität gegründet sind. Unkenntnis und Entstellung sind ja die Grundpfeiler der modernen rassenpsychologischen Behandlung des Judentums; man entdeckt etwa einen rationalistischen oder utilitaristischen Zug in einigen Aussprüchen oder Gepflogenheiten des offiziellen Judentums und beteuert, den Rationalismus oder den Utilitarismus des Juden-

tums erwiesen zu haben; ohne zu ahnen oder ahnen zu wollen, daß jenes nur unbedeutende, wiewohl geltungsmächtige Stockungen in der großen, aber demütigen Flut der inbrünstigen, hingegebenen, überzweckhaften jüdischen Volksreligiosität bedeutet. Und die jüdischen Apologetiker hinwieder, deren armseliger Eifer darauf geht darzulegen, daß das Judentum gar nichts Besonderes, sondern nur die pure Humanität sei, tun das Gleiche auf ihre Weise: weil sie selbst in der Korruption des Rationalismus und Utilitarismus befangen sind. So hat man denn auch von beiden Seiten die Existenz von Mythen im Judentum lange Zeit geleugnet. Das war nicht gar schwer. Das nachbiblische Schrifttum blieb in seinem Wesen lange unbekannt: die Agada galt als müßiges Phantasiespiel oder als flache Parabeldichtung, der Midrasch als spitzfindige und unfruchtbare Kommentarsammlung, die Kabbala als sinnlose und groteske Zahlentüftelei, den Chassidismus kannte man kaum dem Namen nach oder tat ihn als eine krankhafte Schwärmerei mit geringschätziger Gebärde ab. Die Bibel aber mochte auch mancher redlichen Erforschung so erscheinen, als sei ihr alles Mythische fremd; ist sie doch in die Form, in der sie auf uns gekommen ist, durch eine vom Geiste des offiziellen spätjüdischen Priestertums inspirierte Körperschaft gebracht worden, die die nährende Quelle aller wahrhaften Religiosität, den Mythos, als den Erbfeind der Religion, wie sie sie dachte und wollte, ansah und daher aus der Fülle überkommener Schriften alles Mythische nach bestem Wissen ausschied. Glücklicherweise war dieses ihr Wissen kein vollständiges, und manches entging ihr, dessen ursprünglicher Charakter ihr nicht mehr gegenwärtig war. So finden sich in allen Büchern der Bibel versprengte Adern des edlen Erzes. Als sie durch die neue Forschung aufgedeckt wurden, konnte man die Existenz des jüdischen Mythos nicht länger leugnen; aber man bestritt nunmehr seine Selbständigkeit. Wo man bei einem anderen vorderasiatischen Volke ein verwandtes mythisches Motiv fand, wurde es als das Original, das jüdische als Abklatsch proklamiert; und wo man keins fand, da nahm man eben an, das Original sei verloren gegangen. Es tut nicht not, hier diesen Kleinlichkeiten (die dem tief fundierten, aber aussichtslosen Verlangen des heutigen Abendländers entsprungen sind, sein Christentum, auf das

er nicht verzichten kann, zu entjuden) nachzugehen; denn was unendlich wesentlicher ist als sie einzeln zu widerlegen: die ganze Geschichtsauffassung, die sie erst möglich macht, ist eine ungeheuerliche Verirrung. Es ist ein verkehrtes und vermessenes Beginnen, einen solchen zyklopischen Bestand wie den Mythenbesitz eines Volkes unter dem kläglich ephemeren Gesichtspunkt der sogenannten Originalität zu betrachten. Wo der Geist vor uns steht, da gilt nicht Originalität, sondern Realität; und die Werke des Geistes sind nicht dazu da, daß wir sie zerlegen und die Produkte der Analyse daraufhin prüfen, ob sie hier zum erstenmal vorkommen — dieses „zum erstenmal" kann nur der kümmerliche Maulwurfsverstand konzipieren, der die unendliche Geschichte des Geistes und seine ewig neuen Bildungen aus dem ewig gleichen Material nicht ahnt —; die Werke des Geistes sind dazu da, als geformte Ganzheit, als einige Gestalt, als Realität empfangen, erlebt, verehrt zu werden. Und eine solche Realität ist der Mythos der Juden, wie wir ihn trotz aller jüdischen und antijüdischen Anschläge uns wieder aufzubauen vermögen. Er mag allerlei „Motive" mit denen anderer Völker gemein haben, und es wird kaum je möglich sein, wahrhaft zu ermitteln, welche davon auf einer Wanderung von Volk zu Volk — wie sie ja *alle* Völker, die sogenannten produktiven und die sogenannten rezeptiven, gebend und nehmend erfahren — beruhen, welche hingegen auf der Artgemeinsamkeit, die zwischen den Juden und jenen anderen Völkern bestand oder besteht: der Gemeinsamkeit der Formen des Erlebens und der Formen, das Erlebte auszusprechen, aber auch auf der Gemeinsamkeit der Erde und des Schicksals: der Gemeinsamkeit der Inhalte des Erlebens. Das, sage ich, wird wohl nie völlig zu ermitteln sein. Aber nicht das ist uns Nachgeborenen wesentlich, sondern die Reinheit und Größe des schöpferischen Menschentums, das all dies, wie Cellini seinen ganzen Hausrat, in den Gußofen wirft und daraus die unsterbliche Gestalt errichtet. —

Gleichzeitig mit der Bibel wurde auch das spätjüdische Schrifttum, wenn auch nicht in gleichem Grade, Gegenstand der neuen Forschung. Und obgleich auch in ihm, wie in der Bibel, das Walten mythenfeindlicher Elemente, des Rigorismus des Gesetzes und der rabbinischen Dialektik, sich kundgibt und die

Äußerung beschränkt, konnte man nicht umhin, darin eine Fülle mythischen Stoffes zu entdecken. Was als willkürliche Kommentierung biblischer Stellen gegolten hatte, erwies sich als ein Schöpfen und Umbilden ältesten Volksgutes; sagenhafte Überlieferungen, die man bei der Redaktion des Kanons zu ersticken versucht hatte, blühten hier in urweltlichem Reichtum; eine von Mund zu Ohr und wieder von Mund zu Ohr durch die Geschlechter wandernde Übergabe heiliger Geheimnisse, und doch auch ein unablässiges Neuwerden, bis in die große Umdichtung aus dem Geiste der jüdischen Mystik. — Wie die antijüdischen Rassentheoretiker nach dem Bekanntwerden der mythischen Elemente der Bibel, so konnten nach dem Bekanntwerden der mythischen Elemente des nachbiblischen Schrifttums die rationalistischen jüdischen Apologetiker die Fiktion, es gebe keinen jüdischen Mythos, nicht länger aufrechterhalten. Sie betraten daher einen neuen Weg: sie unterschieden nunmehr ein negatives, mythologisches und ein positives, monotheistisches Judentum; jenes verwarfen sie als Hemmung und Trübung, dieses feierten sie als die wahre Lehre; sie sanktionierten den Kampf des Rabbinismus gegen den Mythos als die fortschreitende Reinigung eines bedeutenden Ideengehalts und stellten sich gleichsam selbst in diesen Kampf ein. Ein namhafter jüdischer Gelehrter, der dieser Richtung nahesteht, obgleich er sich größere Ziele als die Apologetik setzt, David Neumark, formulierte diese Ansicht in dem Satz: „Die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Befreiungskämpfe gegen die eigene und fremde, altehrwürdige und neugedichtete Mythologie.“ Dieser Satz enthält eine Wahrheit, aber sie ist so parteiisch ausgedrückt, daß sein Wahrheitsgehalt verdunkelt erscheint. Wir wollen ihn wieder aufhellen und dem Satz eine gerechtere Fassung geben: „Die Entwicklungsgeschichte der jüdischen Religion ist in Wahrheit die Geschichte der Kämpfe zwischen dem natürlichen Gebilde der mythisch-monotheistischen Volksreligion und dem intellektuellen Gebilde der rational-monotheistischen Rabbinenreligion.“ Ich sagte: der mythisch-monotheistischen Volksreligion; denn es ist gar nicht wahr, daß Monotheismus und Mythos einander ausschlössen und ein monotheistisch empfindendes Volk somit der mythenbildenden Kraft entbehren

müßte. Vielmehr ist jeder lebendige Monotheismus des mythischen Elements voll, und nur solange er dies ist, ist er lebendig. Allerdings bemühte sich das Rabbinentum in seinem blinden Streben nach „Abgrenzung" des Judentums um die Herstellung eines vom Mythos „gereinigten" Gottesglaubens; aber was es dabei zustande brachte, war ein elender Homunkulus. Und dieser Homunkulus war der ewige Exilarch, er hatte die Herrschaft über die Geschlechter des Galuth; unter seiner Tyrannei mußte die lebendige Kraft des jüdischen Gott-Erlebens, der Mythos, sich in den Turm der Kabbala verschließen oder sich am Spinnrocken der Frauen verstecken oder aus den Mauern des Ghetto in die Welt flüchten: er wurde als Geheimlehre geduldet oder als Aberglaube verachtet oder als Ketzerei verstoßen. Bis der Chassidismus ihn auf den Thron, auf den Thron eines kurzen Tages setzte; von dem er herabgestoßen wurde, um als ein Bettler unsere schwermütigen Träume zu durchirren. Und doch ist er es, dem das Judentum in den Zeiten der Gefahr seine innerste Geschlossenheit verdankte. Nicht Josef Karo, sondern Isaak Lurja hat im sechzehnten, nicht der Gaon von Wilna, sondern der Baalschem hat im achtzehnten Jahrhundert das Judentum wahrhaft gefestigt und abgegrenzt: da sie die Volksreligion zu einer Macht in Israel erhoben und die Persönlichkeit des Volkes erneuerten aus den Wurzeln seines Mythos. Und wenn es den freigelassenen Juden unserer Generation so schwer wird, ihre menschliche Religiosität mit ihrem Judentum zu einer Einheit zu verschmelzen, so ist dies die Schuld des Rabbinismus, der das jüdische Ideal entmannt hat; wenn aber dennoch der Weg zur Einheit uns noch geöffnet steht und es uns gewährt ist, indem wir unser Menschentum vollenden, zugleich unser Volkstum zu gewinnen, und indem wir nach unserem selbeigenen Gefühl das Göttliche verehren, die Flügel des jüdischen Geistes über unserem Haupte rauschen zu hören, so hat dies uns die hohe Kraft unseres Mythos erwirkt.

2.

Wollen wir nun das Wesen des monotheistischen jüdischen Mythos erkennen und dadurch zugleich das Wesen des Mythos überhaupt tiefer erfassen lernen, so liegt uns ob, die Ent-

stehung des jüdischen Monotheismus zu betrachten, wie sie sich uns aus der Bibel kundgibt. Wir entdecken dann drei Schichten, die wir klar zu sondern vermögen. Von diesen drei religionshistorischen Schichten — die mit den textgeschichtlichen der modernen Bibelkritik nicht verwechselt werden dürfen — steht die erste unter dem Namen Elohim, die zweite unter dem Namen Jahwe, die dritte benutzt beide Namen, um ein in Wahrheit namenloses Gotteswesen in seiner zwiefachen Erscheinung als Allgott und als Volksgott anzudeuten; und jede dieser Schichten hat ihre spezifische Mythologie; in ihnen baut sich der jüdische Mythos auf.

Der Name „Elohim“ tritt in der Bibel gewöhnlich als Singular auf, aber es ist unverkennbar, daß er ursprünglich ein Plural war und etwa „die Gewalten“ bedeutete. Wir finden zahlreiche Spuren dieser Gottvielheit, die nicht in verschiedene, individual existierende Gestalten von persönlicher Art und persönlichem Leben differenziert ist, sondern gleichsam eine im Wesen gesonderte, im Handeln verbundene Mehrheit kosmischer Kräfte, ein Aggregat schaffender, erhaltender und zerstörender Mächte, eine seltsame und unvergleichbare, über die Erde ziehende, sich in sich selber beratende und aus ihrem Rat beschließende Götterwolke darstellt*). Man kann verwandte Erscheinungen bei anderen Völkern aufzeigen; aber das sind alles sekundäre Gottheiten, Hilfsgottheiten — dem monumentalen Monopluralismus des Elohim-Mythos ist nichts anderes an die Seite zu setzen. Einzigartig ist auch seine weitere Entwicklung. Innerhalb der Vielheit des Elohim bildet sich eine dominierende Gewalt, ein namentragendes Hauptwesen heraus, das immer größere Macht an sich reißt und sich endlich, mit den mythischen Insignien eines alten Stammgottes geschmückt, als selbständiger Herrscher loslöst: Jahwe... Noch wird gesungen: Wer gleicht Jahwe unter den Söhnen der Götter? Bald aber führt er die Mächte, die ihm einst Gefährten waren, als dienende Heerschar mit sich, mit der er auch seinen Namen ergänzt: Jahwe des Gewaltenheeres, Jahwe Zebaoth. Zuletzt sinkt das Elohim zu einem bloßen

*) Ich kann an dieser Stelle nur auf Resultate hinweisen; wer unbefangen und mit Verständnis für den Sinn hebräischer Urworte den Bibeltext liest, wird sich die Belege leicht zusammenstellen.

Attribut herab: Jahwe Elohim wird der Einzige genannt; aber auch in seinen anderen Namen, so in Schaddai, schwingt die einstige Polydämonie nach. Und noch viel später, als er schon ins Unsinnliche gehoben worden ist, redet er zuweilen, als spräche er noch zu der urweltlichen Göttervielheit.

Jahwe ist der göttliche Heros seines Volkes und die uralten Hymnen, die uns wie aus einer früheren geologischen Epoche bewahrt in den prophetischen Schriften, im Hiob, in den Psalmen versprengt erhalten geblieben sind, preisen seine Siegestaten, jede ein echter Mythos: wie er das Untier des Chaos zerschmetterte und unter dem Jubel der morgendlichen Sterne die Pfeiler der Erde in die Tiefe senkte. —

Und nun greift jene supreme Tendenz des Judentums ein, die sich mit keinem Einheitsgebilde bescheidet, sondern von jedem zu einer höheren, vollkommeneren Einheit fortschreitet, und weitet diesen kosmisch-nationalen Jahwe zum Gott des Alls, zum Gott der Menschheit, zum Gott der Seele. Aber der Gott des Alls darf sich nicht mehr am Abend unter den Bäumen seines Paradieses ergehen, und der Gott der Menschheit darf nicht mehr mit Jakob bis zum Morgengrauen ringen, und der Gott der Seele darf nicht mehr im unversehrten Dornbusch brennen. Der Jahwe der Propheten ist keine sinnliche Wirklichkeit mehr; und die alten mythischen Bilder, in denen er verherrlicht wird, sind nur noch Gleichnisse seiner Unaussprechlichkeit. So scheinen denn die Rationalisten nun doch noch Recht zu bekommen und der jüdische Mythos ein Ende gefunden zu haben. Aber dem ist nicht so. Schon deshalb nicht, weil *das Volk* die Idee eines sinnlich nicht erlebbaren Gottes noch Jahrtausende später nicht wahrhaft angenommen hatte. Vor allem aber deshalb nicht, weil die Rationalisten den Begriff des Mythos zu eng und zu klein fassen.

Wir haben damit begonnen, Mythos den Bericht von göttlichem Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit zu nennen. Aber weder Plato noch unser Sprachgefühl versteht diese Definition so wie die Rationalisten sie verstehen: als ob nur der Erzählung von dem Tun oder Leiden eines als sinnliche Substanz gegebenen Gottes der Name eines Mythos zukäme. Vielmehr ist dies ihr Sinn: daß wir Mythos alle Erzählung von einem sinnlich wirk-

lichen Geschehen zu nennen haben, die es als ein göttliches, ein absolutes Geschehen empfindet und darstellt.

Um dies mit aller Klarheit zu erfassen, müssen wir noch einmal nach dem Allgemeinen ausschauen und danach fragen, wie denn Mythos entsteht.

3.

Die Welterkenntnis des „zivilisierten“ Menschen ist getragen von der Funktion der Kausalität, von der Betrachtung der Weltvorgänge in einem empirischen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen. Durch diese Funktion wird erst eine Orientierung, ein Sichzurechtfinden im unendlichen Geschehen ermöglicht; zugleich aber wird der Sinn des einzelnen Erlebnisses geschwächt, weil es so nur aus seiner Beziehung zu anderen Erlebnissen, nicht vollkommen aus sich selber erfaßt wird. Beim primitiven Menschen ist die Funktion der Kausalität noch recht schwach ausgebildet. Fast ausgeschaltet ist sie bei ihm Ereignissen gegenüber, die ihm eine Sphäre darstellen, in die forschend, wiederholend, nachprüfend einzudringen nicht in seiner Macht ist, wie Traum und Tod; Menschen gegenüber, die in sein Leben mit einer gebieterischen Dämonie eingreifen, die er nicht nach Analogie seiner eigenen Fähigkeiten zu begreifen vermag, wie der Zauberer und der Held. Er reiht diese Ereignisse nicht in den ursächlichen Zusammenhang ein wie die kleinen Begebenheiten seines Tages, er reiht die Taten dieser Menschen nicht in die Kette des Geschehens ein wie die seinen und die seiner Vertrauten, er registriert sie nicht mit kundigem Gleichmut wie das Gewohnte und Verständliche, sondern er nimmt sie, von der kausalen Funktion ungehemmt, mit der ganzen Spannung und Inbrunst seiner Seele in ihrer Besonderheit auf und bezieht sie nicht auf Ursachen und Wirkungen, sondern auf ihren eigenen Gehalt, auf ihren *Sinn* als Äußerungen des unsagbaren, undenkbaren, nur eben in ihnen sich darstellenden Sinnes der Welt. Daraus ergibt sich die unzulängliche Empirie und Zwecksicherheit des Primitiven solchen elementaren Erlebnissen gegenüber, aber zugleich auch sein hohes Gefühl für das Irrationale des einzelnen Erlebnisses, für das, was daran nicht aus andern Vorgängen zu begreifen, sondern nur aus ihm selbst zu erschauen ist, für seine Bedeutung

als Signum eines geheimen, überkausalen Zusammenhangs, für die *Anschaulichkeit des Absoluten.* Er stellt die Vorgänge in die Welt des Absoluten, des Göttlichen ein: er mythisiert sie. Sein Bericht von ihnen ist eine Erzählung von einem sinnlich-wirklichen Geschehen, die es als ein göttliches, ein absolutes Geschehen empfindet und darstellt: ist Mythos.

Diese mythisierende, mythenbildende Fakultät erhält sich im späteren Menschen trotz aller Entfaltung der kausalen Funktion. In Zeiten hoher Spannung und Intensität des Erlebens fällt gleichsam vom Menschen die Fessel der Kausalitätsfunktion ab: er erkennt das Geschehen der Welt als ein überkausal sinnvolles, als die Äußerung eines zentralen Sinnes, der aber nicht etwa mit dem Gedanken, sondern nur mit der wachen Gewalt der Sinne und dem glühenden Schwingen der ganzen Person zu erfassen ist, als eine anschauliche, in aller Vielheit gegebene Wirklichkeit. So etwa ist noch immer das Verhältnis des wahrhaft lebendigen Menschen zu der Gestalt und dem Schicksal des Helden beschaffen; er vermag ihn in die Ursächlichkeit einzustellen und mythisiert ihn dennoch, weil ihm die mythische Betrachtung eine tiefere, ganzere *Wahrheit* eröffnet als die kausale und ihm so erst die geliebte, beseligende Gestalt im Innersten erschließt.

So ist denn der Mythos eine ewige Funktion der Seele.

Es ist nun seltsam und bedeutsam zu beobachten, wie diese Funktion sich mit der fundamentalen Anschauung der jüdischen Religiosität begegnet und wie sie doch auch wieder in dieser ein wesensverschiedenes, sie umwandelndes Element findet: wie sozusagen von Natur der jüdische Mythos eine geschichtliche Kontinuität darstellt und wie er doch zugleich sein besonderes, den andern, namentlich den okzidentalen Mythen fremdes Gepräge besitzt.

Die fundamentale Anschauung der jüdischen Religiosität und der Kern des so vielfach mißverstandenen, so grausam rationalisierten jüdischen Monotheismus ist die Betrachtung aller Dinge als Äußerungen Gottes, alles Geschehens als einer Kundgebung des Absoluten. Während dem andern großen Monotheisten des Orients, dem indischen Weisen, wie er sich uns in den Upanischaden darstellt, die sinnliche Wirklichkeit ein Schein ist, den man abstreifen muß, um in die Welt der Wahrheit einzukehren,

ist dem Juden die sinnliche Wirklichkeit eine Offenbarung des göttlichen Geistes und Willens. Darum ist für den indischen Weisen, wie später für den Platoniker, aller Mythos eine Metapher, für den Juden ist er ein wahrhafter Bericht von der Kundgebung Gottes auf Erden. Der antike Jude kann gar nicht anders als mythisch erzählen: weil ihm erst dann eine Begebenheit erzählenswert ist, wenn sie in ihrem göttlichen Sinn gefaßt worden ist. Alle erzählenden Bücher der Bibel haben *einen* Inhalt: die Geschichte von den Begegnungen Jahwes mit seinem Volke. Und später, als er aus der Sichtbarkeit der Feuersäule und der Hörbarkeit des Donners über dem Sinai in das Dunkel und Schweigen der Unsinnlichkeit eingegangen ist, bricht diese Kontinuität des mythischen Erzählens nicht ab; wohl kann Jahwe nicht mehr wahrgenommen werden, aber wahrgenommen werden können alle seine Äußerungen in Natur und Historie. Aus diesen baut sich der unendliche Gegenstand des nachbiblischen Mythos auf.

Es geht wohl schon aus dem Gesagten hervor, was das ist, was ich das besondere Gepräge des jüdischen Mythos genannt habe. Er hebt die Kausalität nicht auf, er setzt nur an die Stelle der empirischen eine metaphysische Kausalität, einen ursächlichen Zusammenhang der erlebten Vorgänge mit dem Wesen Gottes. Das ist aber nicht etwa bloß in dem Sinne gemeint, daß sie von Gott bewirkt sind, sondern immer stärker bildet sich die tiefere und fruchtbarere umgekehrte Konzeption heraus: die von dem Einfluß des Menschen und seiner Tat auf Gottes Schicksal. Diese Anschauung, die schon früh eine zugleich naive und mystische Gestaltung findet und die im Chassidismus ihren höchsten Ausdruck gewinnt, lehrt, daß das Göttliche in den Dingen schlummert und nur durch den erweckt werden kann, der die Dinge in Weihe empfängt und sich in ihnen heiligt. Die sinnliche Wirklichkeit ist göttlich, aber sie muß in ihrer Göttlichkeit *verwirklicht* werden durch den, der sie wahrhaft erlebt. Die Gottesherrlichkeit ist in die Verborgenheit gebannt, sie liegt gebunden auf dem Grunde jeglichen Dinges, und sie wird in jedem Dinge erlöst durch den Menschen, der schauend oder handelnd dieses Dinges Seele freimacht. So ist ein jeder berufen, mit seinem eigenen Leben Gottes Schicksal zu bestimmen; so steht jeder Lebendige tief verwurzelt im lebendigen Mythos.

Diesen zwei Konzeptionen entsprechen die zwei Grundformen, in denen sich der jüdische Mythos ausgebildet hat: die Sage von den Taten Jahwes und die Legende vom Leben des zentralen, des vollkommen verwirklichenden Menschen. Die eine folgt dem Gang der Bibel, so daß sich um den Bestand der Schrift eine zweite, gleichsam eine in unzähligen Schriften verstreute Sagenbibel geformt hat; doch schließt sich auch manches Stück späterer Geschichte und manche zeitlich nicht lokalisierte Erzählung an. Die zweite Grundform berichtet zunächst von einigen biblischen Personen, insbesondere von jenen geheimnisvollen Gestalten, die der kanonische Text vernachlässigt hat, wie Henoch, der aus Fleisch zu Feuer gewandelt wurde und aus einem Sterblichen zu Matatron, dem Fürsten des göttlichen Angesichtes; sodann erzählt sie in kosmischer Weite das Leben der heiligen Männer, die über die innere Welt herrschten, von Jeschua aus Nazareth bis zu Israel dem Sohne Eliesers, dem Baalschem. Die erste stellt gleichsam den ewigen Zusammenhang, die zweite die ewige Erneuerung dar. Die eine lehrt uns, daß wir Bedingte sind; die andere, daß wir Unbedingte werden können. Die eine ist der Mythos der Welterhaltung, die andere der der Welterlösung.

Die Heiligung des Namens
(KIDDUSCH HASCHEM)

Von Hugo Bergmann

Im 22. Kapitel des dritten Buches Moses findet sich eine Stelle, welche bestimmt war, den Ausgangspunkt einer der eigenartigsten religiösen Konzeptionen des jüdischen Volkes zu bilden. Es heißt da: „Beobachtet meine Gebote und erfüllet sie; ich bin Jahwe. Und entweihet nicht den Namen meiner Heiligkeit, auf daß *ich geheiligt werde in der Mitte der Kinder Israels*. Ich bin Jahwe, der euch heiligt."

Das Merkwürdige an diesem Verse liegt in dem Worte „Wenikdaschti": ich werde geheiligt in der Mitte der Kinder Israel. Gott, der Heilige, er, der selbst, wie es hier heißt, die Heiligkeit verleiht, soll durch die Kinder Israels geheiligt *werden*. Man könnte geneigt sein, in dem Vers nur eine Metapher zu erblicken, aber unsere Ausführungen wollen zeigen, daß hier ein ganz tiefes Wort ausgesprochen wurde. Sehr mit Recht hat Jellinek den Vers als Israels Bibel im kleinen bezeichnet.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst den Sinn des Wortes „kadosch" (heilig). Der Gebrauch des Wortes in der Bibel weist auf einen innigen Zusammenhang zwischen der Forderung der Heiligkeit und der der Sittlichkeit hin. Aber die Heiligkeit ist die besondere Weise der Sittlichkeit, wie sie *Gott* zukommt. *Er* heiligt ja. Dem Menschen tritt die sittliche Forderung zunächst als fremde, gebietende Gewalt entgegen. Die jüdische Tradition erzählt, daß Gott, als er den Israeliten die Offenbarung am Berge Sinai brachte, „den Berg wie ein Faß über sie gestülpt hat". Das Sittliche ist für uns zunächst ein *Zwang*, der uns angetan wird. Obzwar wir dem Sittengesetze nur in Freiheit folgen können und es keine Nötigung zur sittlichen Handlung geben kann — denn der Zwang würde sie unsittlich oder sittlich indifferent machen — so kann der Mensch doch — solange er Mensch ist — nur aus einem Widerstreite gegen seine sinnliche Natur dem sittlichen Gebote folgen. Gott dagegen wird als der Urheber des Sittengesetzes gedacht; nicht freilich so, wie es sich eine spitzfindige Sophistik ausgeklügelt hat, als ob er, einem launischen Despoten gleich, zum Sittlichen stempeln könnte, was er wollte, sondern so, daß Wahrheit und Sittlichkeit sein

Wesen, von ihm unzertrennlich sind. Er ist der Heilige, denn in reiner, lauterer Klarheit, ohne Widerstand und Widerstreit, vollbringt er die sittliche Tat.

Damit aber erscheint der Begriff des Geheiligt*werdens* erst recht schwer. Wenn Gott in sich heilig ist, was soll es heißen, daß er durch den Menschen geheiligt *werden* soll? Wollen wir dies verstehen, so müssen wir uns in die Gottesvorstellung vertiefen, welche die jüdische Religiosität charakterisiert. Sie ist von der uns aus der Begriffswelt unseres Kulturkreises bekannten gründlich verschieden. In der Betrachtungsweise des heutigen Abendlandes sind Gott und Welt etwas ein- für allemal Gegebenes, die Welt und die Menschen in ihr von Gott geschieden. Auch die jüdische Auffassung trennt Gott und Welt, aber sie verknüpft das Schicksal der Welt und Gottes so miteinander, daß nicht bloß die Welt von Gott, sondern — und das ist für unsere Betrachtung von zentraler Bedeutung — *das Schicksal Gottes von der Welt abhängt.* Wir werden vielleicht den Gegensatz der heutigen Anschauung gegenüber der jüdischen am besten so charakterisieren können, daß das Verhältnis von Gott und Welt in der europäischen Anschauung ein statisches, in der jüdischen ein dynamisches ist. Nach jener *ist* Gott und *ist* einer und *ist* heilig und so fort. Die jüdische Ansicht betrachtet Gott vom Standpunkte des Menschen aus, als des menschlichen Lebens *Ziel und Aufgabe.* Mag nun *Lagardes* Übersetzung der Worte El und Elohim (Gott) mit *Ziel* philologisch richtig sein oder nicht, sie trifft jedenfalls den *Sinn* der jüdischen Gottesvorstellung sehr gut. Gott ist dem Menschen die Aufgabe, die erfüllt, das Ziel, das erreicht werden soll. Selbst *die* Eigenschaft Gottes, die für den Juden die größte Bedeutung hatte, seine *Einheit,* wird in dieser Weise dynamisch gefaßt. Man spricht nicht von der Einheit, sondern der *Einung* Gottes: Jichud haschem. Die Einheit Gottes — so lehrt der Sohar (I 44b unten) — hängt ab vom *Gebete* des Menschen; der Sohar gibt uns eine ausführliche, in seiner phantastischen Art gehaltene Schilderung, wie das Eindringen des Gebetes in den Himmel die Einung zustande bringt. Man findet am Schlusse des Versöhnungstages in den Gebeten die siebenmalige Wiederholung der Worte: „Jahwe ist Elohim!" Heute ist uns das bloße Formel. Dem Juden war es Ausdruck

des höchsten Geheimnisses. Die innige Erhebung, in welcher er den Tag der Versöhnung verbracht hatte, *bewirkte,* daß Jahwe und Elohim sich vereinigten: die Schöpfung, deren Prinzip Elohim ist*), hatte sich wieder ihrem Urquell, dem göttlichen Welterhalter, Jahwe, zugewendet. Im innigen Gebete hatte der Jude seine Mannigfaltigkeit zur Einheit versöhnt und konnte nun rufen: *Eines* ist die Vielheit, *göttlich* ist die Welt, *Jahwe* ist der Elohim! Die siebenmalige Wiederholung dieses Rufes am Schlusse des Versöhnungstages sprach so gewissermaßen das aus, was durch Gebet, Fasten und Versenkung den Tag über *erreicht* worden war**).

Vom Menschen aus gesehen, ist Gott also wesentlich Aufgabe und sein Schicksal hängt sofern vom Menschen ab. Im Midrasch Wajikra rabbah, cap. 30 heißt es: „Und wenn ihr also tut, spricht Gott, wenn ihr zu einem Bunde werdet, in derselben Stunde steige ich empor, werde ich erhöht.“ An anderer Stelle des Midrasch (Theruma cap. 34) wird als Grund dafür, warum Gott seine Wohnung in Israel aufgeschlagen hat, ein sehr tiefes Wort ausgesprochen: „Ist euch je ein Kauf vorgekommen, wo mit dem Gegenstand der Verkäufer selbst zugleich mit erhandelt wird? Gewiß nicht! Ich aber, spricht Gott, habe euch meine Lehre verkauft, und *bin mit ihr mitverkauft.*“ Und das heißt nicht nur, daß derjenige, der im Sinne dieser Lehre steht, an Gottesstatt richten und entscheiden kann — „der Gerechte beschließt und der Heilige, gebenedeit sei er, führt aus“ (Gemarah Sabbath 59) — es bedeutet: Gottes Schicksal ist in des Gerechten Hand gelegt. Es seien einige Stellen hierzu angeführt: Es heißt Psalm 68. „Gebet Gott die Macht!“, was der Jalkut I 743, Bl. 224 a, Sp. 2 so erklärt: „Die Gerechten fügen Kraft hinzu zur oberen Gewalt.“ Im Midrasch Bereschith rabbah, Par. 69 heißt es: „Die Bösen bestehen durch ihren Gott; aber die Gerechten — da be-

*) Die Kabbalisten weisen darauf hin, daß der hebräische Name für „die Natur“ (Hatebha), wenn man die Buchstaben als Ziffern auffaßt und zusammenzählt, dieselbe Summe (86) ergibt, wie Elohim. Vielleicht erhält die Mehrzahlform des Namens Elohim von da her ihren Sinn: Gott als Schöpfer, als Prinzip der Vielheit.

**) Vgl. auch Sohar I. 95a; II. 161a, b. *Joel*, Religionsphilosophie des Sohar 234 ff. Molitor, Philosophie d. Geschichte I S. 389 ff.

steht Gott durch sie, denn es ist gesagt worden: Siehe der Herr steht auf ihm . . ."

Die Kabbalah erklärt die Einwirkung des Gerechten auf die obere Welt so, daß er wohl nicht wirken könne auf diese Welt in ihrem Verhältnis zu sich selbst; dagegen auf ihr Verhältnis zur unteren Welt. Durch die sittliche Handlung des Menschen wird der ständige Gnadenzufluß aus dem Unendlichen, dem Ensof, in die Sephiroth so sehr vermehrt, daß sie überfließen, wodurch dann *alle* Welten einen wohltätigen Einfluß verspüren*).

Aber dies ist immerhin schon eine Art Physik der Sephiroth — obzwar der Gedanke, daß der Mensch nicht auf das Verhältnis des Göttlichen zu sich selbst, sondern nur auf *sein* Verhältnis zu ihm einwirken kann, sehr bedeutsam ist und uns noch später begegnen wird. An anderen Stellen des Sohar findet man die Lehre von der Abhängigkeit der göttlichen Einheit und des durch sie verbürgten Bestandes der Welt von dem Akte der Einung der Kreatur mit Gott einfach in wuchtiger Lapidarität hingestellt, ohne den Versuch einer weiteren Erklärung. So heißt es gleich in den einleitenden Worten des Sohar: Wie im Gottesnamen Elohim אלהים die beiden Worte אֵלֶּה „dieses" und מִי „wer" zusammenkommen und zusammen den Namen des schöpferischen Gottes geben, so besteht überhaupt die Welt nur durch die Vereinigung des Offenbaren, des Manifesten (Dieses!) mit dem nicht offenbaren „Wer", dem Subjekte der Welt. „Und durch dieses Geheimnis besteht die Welt . . ."

So ist also der Mensch ebenso Welterhalter wie Gott. Gott schuf die Welt, der Mensch aber erhält sie, indem er sie als göttlich erkennt; er erhält *seine* Welt, indem er sich mit dem Göttlichen vereinigt, es in seine Welt herunterbringt. Wer eine sittliche Tat vollbringt, wie z. B. der gerechte Richter, wird ein Genosse des Heiligen im Werke des Urbeginns."**)

Und wie der Mensch durch seine sittliche Handlung das Schöpferwerk Gottes erneuert, so hängt auch umgekehrt mit seiner Sünde eine Erniedrigung Gottes zusammen. Nicht nur in der

---

*) Joel, a. a. O. 126.

**) Vgl. den Rechtskodex Tur chošan mišpat des Jakob b. Ascher. I. 1. Über die Erzväter als Welterhalter die bei Joel, S. 289 zitierte Soharstelle (III. 103 a) Der Mensch als Welterhalter, Sohar II, 161 a.

Seele des Sünders verursacht seine Tat eine Scharte (pegimah), sondern auch in der göttlichen Glorie, so daß sie in die „unteren Stufen“ herabsinkt*). Im Sohar (I 57b) wird von Gott erzählt, daß er dem ersten Menschen nach seiner Sünde zugerufen habe: „Weh dir, daß du geschwächt hast die obere Kraft und verdunkelt hast das obere Licht.“ Sehr schön und tief ist an einer anderen Stelle (I 53b) die Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese so gedeutet, daß *Gott* durch die Sünde des Menschen aus dem Paradiese vertrieben wurde. Es wird in dem Verse Gen. III. 24 ויגרש את האדם das את als Gottesname und als das zu ויגרש gehörige Objekt gedeutet. Die Sünde des Menschen vertrieb den את aus dem Paradiese.

Man könnte die Stellen aus dem jüdischen Schrifttum, welche in dieser Weise die Abhängigkeit des göttlichen Schicksals vom menschlichen Tun betonen, schier ins Unendliche vermehren. Es mag mit den hier — ohne systematische Absicht — angeführten genug sein. Sie werden zur Bildung einer gewissen Vorstellung von dem Gesagten hinreichen. Schwieriger aber ist es, diese Vorstellung ganz durchzudenken und sie insbesondere in Einklang zu bringen mit der anderen Gewißheit, von der das jüdische Denken durchdrungen ist: mit der sicheren Überzeugung vom Dasein Gottes. Wenn Gott ist, wie ist er von uns abhängig und sein Sein mit unserem Tun verflochten? Wieso wirkt die Kreatur auf den Schöpfer zurück? Wie können wir Menschen Gott heiligen?

Denn daran kann kein Zweifel sein: die Gottesidee ganz und gar aufzulösen in ein Ziel, Gott bloß zu denken als das Telos, daß zu verwirklichen ist — hieße den jüdischen Gottesbegriff verfehlen. Daß Gott *ist*, unabhängig davon, ob *ich* ihn mir realisiere, ist dem Juden über jeden Zweifel erhaben. Aber — und hier ist die entscheidende Gedankenwendung, die der Jude vollzieht — Gott ist nur für sich, ist kein an sich bestehendes, das man von außen ergreifen, haben könnte, wie man ein Ding ergreift; so ist er also auch nur für den Gottgeeinten. So fragt denn der Jude: Wie ist Gott also für mich? Und antwortet: indem er in *deinem* Leben zu *deiner* Tat wird. Indem du ihn bewährst, ist er in deiner Welt Wirklichkeit geworden. So

*) Vgl. *Molitor* III 635. 637.

heißt es in der Pesikta des R. Kahana 102b zum Verse: „Ihr seid meine Zeugen, spricht der Ewige und ich bin Gott“: „Rabbi Simeon ben Jochai sagte: „Wenn ihr mich bezeugt, so bin ich der Ewige. *Seid ihr nicht meine Zeugen, so bin ich auch nicht.*“ *)

In jenem abgrundtiefen Worte, mit dem sich Gott dem Moses am Dornbusch offenbart als der Ehje ascher ehje, liegt dem Sinne nach wohl das „Ich bin, der ich bin“, aber dies „bin“ ist ein Imperfektum, in der Zeit des *unvollendeten* Seins ausgesprochen und kann darum mit demselben Rechte als das „Ich werde sein“ übersetzt werden. Als das seiende, aber doch zugleich unvollendete, zu verwirklichende *Ich* gibt sich Gott kund.

Als *Ich*. Auch das ist tief bedeutsam. Das Ich ist für jeden, der nicht dies Ich ist, es nicht in seiner Innerlichkeit ergreift, ein — Er. So Gott in der jüdischen Religiosität. Nur der Gottgeeinte kann Gottes Sein wahrhaft bejahen, der Außenstehende redet eigentlich gar nicht mehr von ihm **); denn Gott entwindet sich dem Wort, das ihn von außen ergreifen möchte, wie man ein Ding in der Rede ergreift und festhält. Ängstlich bemühen sich die jüdischen Religionsphilosophen, von Gott jedes Attribut fernzuhalten, auf daß nur ja nicht Gott begriffen werde wie ein Objekt. Das Ding — ja, das ist oder ist nicht und ist ein für allemal und für jeden, so wie es ist. Hier ist das Sein „vollendet“. Hier wäre ein Widersinn, was dort tiefster Sinn ist: die Vereinigung von Sein und Aufgegebensein, der Vollendung in sich und der zu verwirklichenden Erfüllung. Nicht auf den Gegensatz von Schöpfung und Schöpfer stellt so der Jude seine Religiosität, sondern auf den von Ding und Ich, „Schale“ und „Funken“ ***). „Der Mensch — so lesen wir im Sefer lešon chassidim †) — ist wie eine Leiter. Er steht auf dem Boden, und sein Haupt ragt in die Himmel, und die Engel Gottes steigen auf ihm, durch ihn auf und nieder. Denn die Glorie und der Gotteswagen sinken hinunter, wenn er sinkt, und wenn er zur

---

*) cit. nach *Perles*, Der Begriff des Kiddusch Haschem. (Jüd. Skizzen, S. 117).

**) Vgl. das Dichterwort: Spricht die Seele, so spricht, ach! die Seele nicht mehr.

***) Indem Spinozas Monismus, Gott und Dingwelt identifiziert, bildet er den strikten Gegensatz zu dieser Anschauung.

†) Ausgabe Lemberg 1876, Bl. 17a. Artikel „Hithchazkuth“.

Höhe steigt, steigen sie alle empor". Das ist die Auserwähltheit, die Gottesebenbildlichkeit des Menschen, daß er eine Leiter ist zur Welt der Erfüllung, daß — wie der Sohar sich ausdrückt — Gott ihn zum Wagen gebrauchen kann, auf dem er herabfährt.

So hat das Göttliche diese eigentümliche Doppelnatur an sich, daß es ist und aufgegeben ist. „Ist" für Gott selbst, für den Gottgeeinten, aufgegeben ist für den, der außerhalb dieser Einung steht. Diese Doppelnatur der Göttlichen ist es — glaube ich —, welche das hebräische Denken durch die Zweiheit Gott und Schem zum Ausdruck gebracht hat. Schem heißt „Name", es bezeichnet den Gottesnamen Jahwe, ist aber von ihm zu scheiden. Es ist das, was man von Gott mit Worten bezeichnen, *sagen* kann, die Potenzialität des Göttlichen, die vom Menschen erst noch zu verwirklichen ist. Wenn dies getan ist, wenn der Mensch die Einung, den *Jichud Haschem,* in sich vollzogen hat, dann erst kann er zu Gott: Gott, Jahwe sagen. R. Simon ben Jochai bemerkt (Sohar, Jithro 88 a) unter Berufung darauf, daß erst nach Vollendung der Weltschöpfung der volle Gottesname Jahwe Elohim in der Schöpfungsgeschichte vorkommt, es sei eben erst mit der Herstellung der Welt*einheit* die Möglichkeit gegeben gewesen, Gott bei seinem Namen selbst anzurufen.

So können wir es verstehen, daß nur einmal im Jahre, im Augenblicke der höchsten religiösen Ergriffenheit, am Versöhnungstage, der Hohepriester Gottes Namen aussprach. Die Gemeinde aber, die diesen Namen der Einung (Schem hamjuchad*) hörte, aber gewissermaßen nicht jene Sammlung hat, wie der Hohepriester, die also außerhalb der Einung steht, antwortet: Gelobt sei der *Schem* der Herrlichkeit seines Reiches in Ewigkeit.

An allen anderen Tagen, wenn die Einung nicht vollständig erreicht war, ersetzte man im Gottesdienst den Gottesnamen durch Adonaj (Herr). Wenn man aber im Leben des Alltags von Gott *sprach,* sagte man *Haschem.* So ist also Haschem Gott als Objekt der Rede, dasjenige, was wir, ohne in der Einung zu sein, von ihm ergreifen können. *Der in unser Wissen eingestellte, aber nicht von uns verwirklichte Gott ist Haschem.*

*) Die Jewish Encyclopaedia (art. „name") übersetzt dies sonderbarerweise mit extraordinary name! Vgl. auch den Ausspruch: הכל מתאחד בשם הויה. (Joel S. 235.)

Unsere Schriften drücken sich auch so aus, daß sie die göttliche Glorie, die *Schechinah,* von Gott unterscheiden. Wenn gelehrt wird, daß mit der Zerstörung des Tempels auch die Schechinah von Gott verbannt wurde und mit Israel ins Exil zog, so scheint auch hier derselbe Gedanke zugrunde zu liegen: Seit der Tempelzerstörung kann der Jude gewissermaßen die Einung mit Gott niemals mehr herstellen, er kann nur mehr Gottes „Gewand“ ergreifen. Die Priester hören von da ab auf, den Namen der Einung auszusprechen, und der Talmud (Sanhedrin 11 a) sagt: Wer den Namen ausspricht, verliert seinen Anteil an der zukünftigen Welt . . .*) Die Kabbalisten aber beginnen jedes ihrer Gebote mit den Worten: Im Namen und zur Vollendung der Einung Gottes und seiner Schechinah spreche ich dieses Gebet.

Harnack hat in seinem „Wesen des Christentums“ als eine der auszeichnenden Lehren des Christentums die vom unendlichen Werte der Menschenseele bezeichnet. Diese Lehre ist durch und durch jüdisch. (Was hier natürlich nicht aus lächerlichen Prioritätsansprüchen heraus gesagt wird, vielmehr weil es für den heutigen Juden notwendig ist, sich dessen bewußt zu werden: die Lehre Jesu von Nazareth ist, wenn sie nur wahrhaft im „Wesen“ ergriffen wird, *jüdisch,* und er konnte mit Recht sagen, daß er gekommen sei, die Lehre zu *erfüllen.* Nicht freilich so, wie es das Abendland und wohl schon Paulus mißverstanden hat, um sie *für uns* zu erfüllen. Die Aufgabe, die er erfüllen wollte, besteht weiter von Geschlecht zu Geschlecht.)

Unendlich wertvoll ist dem Juden die Menschenseele, denn sie ist der Ort, wo das große Wunder der Einung vollbracht werden soll, die Knospe gewissermaßen, aus welcher Gott erblühen kann und soll. So konnte R. Nehemia in den Aboth des R. Nathan (c. 31) sagen: „Ein einziger Mensch ist gleichwertig

*) Die *Schechinah* ist als das weibliche Prinzip zugleich die Trösterin, die liebende Mutter, Rahel, die um die verbannten Kinder weint. Hierüber findet man bei Hillel *Zeitlin,* Schechinah, schöne Worte und viel Material. (In seinen hebr. Ausgewählten Schriften II. 2. S. 100—156. Warschau 1912. Verlag Tuschija). Nebenbei: *Ed. v. Hartmann* sagt, die Schechinah sei „nichts anderes als die hypostasierte persische Lichtigkeit und in ihrer sinnlichen Natur ein religiös wertloser Begriff“! Man soll sich solche Worte merken, um sich dessen bewußt zu sein, wie weit man gelangt, wenn man das Judentum aus fremden Quellen kennen lernen muß.

der ganzen Weltschöpfung", und der Talmud (Sanhedrin 37b): „Jeder Mensch ist *verpflichtet,* sich selbst zu betrachten, als sei die Welt um *seinetwillen* geschaffen worden." Und die Mechiltha bemerkt zu Exodus 17,6, wo Gott sagt: Ich stehe vor dir dort auf dem Felsen am Horeb: Was heißt das denn, Gott *steht* auf dem Berge? Es ist gemeint: Allwo du eine Spur von *Menschen*füßen findest, da bin *ich* bei dir.

Heutzutage würde man eine solche Einschätzung des Menschen als Anthropozentrismus brandmarken. Aber dem Juden war es mindestens ebenso bewußt wie den Heutigen, daß der Mensch ein Stäubchen im Weltall ist usw. Aber er sah auch, daß dasjenige, was den Menschen als Menschen charakterisiert, etwas ist, was ihn sofort aus der ganzen Welt der Objekte, und wäre sie noch so groß, heraushebt: seine *Freiheit.* Weil der Mensch sich frei entscheiden kann, weil er sich aus den Netzen der Bedingtheit befreien, sich zum unbedingten Wesen machen kann, darum ist er der Wagen Gottes. Diese Freiheit des Menschen wäre nicht möglich, wenn es in seinem Leben nicht ein Ja und ein Nein, nicht Gutes und Böses gäbe. Erst dadurch, daß der Mensch Nein sagen kann zur Bedingtheit, daß er sich der Versuchung versagen kann, dadurch ist er Mensch. „Im Ebenbilde Gottes schuf er den Menschen — — —".

In der Erzählung von der Weltschöpfung im ersten Kapitel der Genesis fehlt bekanntlich am zweiten Schöpfungstage das sonst ständig wiederkehrende „Und Gott sah, daß es gut war". Dafür sagt der Erzähler am sechsten Tage: „Und siehe, es war *sehr* gut." Diese sonderbare Wortfügung hat die jüdische Phantasie sehr beschäftigt. Aus der Fülle der Auslegungen sei hier eine für uns wichtige hervorgehoben*). Am zweiten Tage schafft Gott die Dehnung, die scheiden soll zwischen Wassern und Wassern. Zum erstenmal tritt die Dualität in die Welt ein. Dies ist der Grund, warum Gott sein Werk nicht gut findet. Aber am sechsten Tage, als der Mensch geschaffen ward, er, der der Vollbringer der Einung sein sollte, war im Grunde alle Entzweiung schon überwunden: So konnte Gott nicht nur das Werk dieses

---

*) Vgl. Genes r. c. 9. diese Erklärung auch bei Hieronymus. Vgl. *Grätz,* Haggadische Elemente bei den Kirchenvätern (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1854).

Tages segnen, sondern noch im Rückblick auf das Werk des zweiten Tages auch für dieses den Segen hinzufügen: Und Gott sah, daß es *sehr* gut war. „Und siehe, es war *sehr* gut" — so erläutert der Midrasch — „dies *Sehr* meint den *bösen Trieb*". Weil der Mensch auch böse sein kann, weil er in Freiheit der Versuchung widerstehen kann, deshalb ist er der Mittelpunkt der Schöpfung.

So ist für die jüdische Auffassung der Mensch Geschöpf und Schöpfer zugleich. Geschöpf bloß, solange er wie ein Ding von außen gestoßen, bedingt sein muß, um zu handeln. Schöpfer, wenn er, sich aus den Ketten fremder Nötigung befreiend, frei zur sittlichen Tat aufsteigt. Als sittliches Wesen ist der Mensch sein eigener Selbstschöpfer, so lehrt der Talmud ausdrücklich (Sanhedrin 99b). Und dies ist — in der Sprache des Sohar*) — die Aufgabe des Menschen: aus einer Zisterne, die nur Behältnis fremden Wassers ist, soll er ein Quell werden, der selbst Wasser hervorsprudeln läßt. So verstehen wir jetzt die im Sohar stets wiederkehrende**) Mahnung, Gott selbst *gebiete* dem Menschen, *ihm gleich zu werden* in allen Dingen. So verstehen wir auch, wie schon der Pentateuch Gott sagen lassen kann: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, euer Gott." Die Begründung dieses Gebotes scheint paradox. Es wird dem Menschen befohlen, eine Eigenschaft zu haben, deswegen, weil Gott sie hat. Für die jüdische Auffassung ist sie ganz natürlich; denn Gott ist das *Ziel* menschlichen Strebens. In jeder Tat, in welcher wir uns aus einem Ding zu einem Ich, aus dem bedingten Geschöpf zum freien Wesen machen, in jeder sittlichen Tat handeln wir gottgleich, realisieren wir das Göttliche.

Wir haben den Sinn des „Heilig" darin gefunden, daß der Heilige so ganz und gar auf sich gestellt ist, daß er in kampfloser Sicherheit und Klarheit, ohne erst den Weg durch die Wirrnis zu gehen, der des Menschen Schicksal ist, die sittliche Tat vollbringt. Der Kiddusch Haschem ist die Richtung auf dieses Ziel: daß wir das Gebot des Sittengesetzes nicht mehr als ein fremdes, sondern als unseres Seins ureigenste Wesenheit erleben. Durch unser Gewissen, sagt *Fichte* einmal, sind wir

*) I. 60a. Vgl. dazu Jesu Gespräch mit der Samaritanerin im Evang. Joh. 4.
**) Vgl. z. B. I. 9b, 10a.

Bürger einer anderen Welt. Doch in Wahrheit sind wir nicht Bürger, sind kaum Gäste in diesem Reiche. Der Kiddusch Haschem meint die *Verwurzelung* in diesem Absoluten.

Wir sollen durch unser Leben Zeugen dafür sein, daß Gott ist — dies ist jener umfassende Sinn des Kiddusch Haschem, der tief in das Bewußtsein des jüdischen Volkes eingegangen ist. Gott ist das Wesen, das nur *aus sich selbst* zur Tat bestimmt wird. Dasjenige Leben wird also Gott bewähren, das sich heraushebt aus der Verflechtung der Bedingtheiten, der Rücksichten und Kompromisse, das *unbedingte Leben*. So wird die Heiligung des Gottesnamens zur Forderung des heroischen Lebens. Als tiefste Bezeugung der Realität des Übersinnlichen galt aber dem Juden die Aufopferung des sinnlichen Seins, der Tod des „Zeugen", des Märtyrers. Und man wich dieser Bewährung nicht aus. So sehr wuchs zur Zeit der Römerkriege die Zahl derer, die mit ihrem Leben für die Heiligung des Namens eintraten, daß sich unsere Lehrer gedrängt fühlten, Einspruch zu erheben und die wenigen Fälle ausdrücklich festzustellen, in welchen der Jude den Tod dem Chillul haschem, der Entweihung des Namens vorzuziehen habe. Aber, so fügte man hinzu, zur Zeit der Verfolgung müsse der Jude es so ernst nehmen mit der Heiligung des Namens, daß er sich auch weigern müsse, den Schuhriemen nach heidnischer Art zu knüpfen . . .

Aber wie alle tieferen jüdischen Grundbegriffe die Tragödie der Polarität des jüdischen Charakters in sich haben, so auch der des Kiddusch haschem. Der reinste Ausdruck der Unbedingtheit der jüdischen Ethik, erhielt er mit dem Verfall des Volksethos einen Nebensinn, der ihn fast zum Ausdrucke der bedingtesten Bedingtheit gemacht hätte.

Es ist ja selbstverständlich, daß die Bewährung Gottes durch die sittliche Tat vor allem vor denen erfolgen sollte, denen die Gottesidee fremd ist. In diesem Sinne findet sich schon bei Ezechiel (20, 31) die Forderung, den Gottesnamen in den Augen der *Heiden* zu heiligen. So wird denn jedes sittliche Verhalten im Verkehr mit Nichtjuden zu einer Heiligung des Namens. Doch darf natürlich das Verhalten nicht durch die Anwesenheit des Nichtjuden *bedingt* sein. Aber gerade dies geschieht, indem die Ethik der Juden sinkt und ihr Verhältnis zu den Nichtjuden

würdelos und unaufrichtig wird. Der Name, der einst so Großes bezeichnete, verliert den heroischen Klang. Jedes Wort, das vor Nichtjuden über das Judentum gesprochen werden darf, wird zum „Kiddusch haschem“. Es wird ein „Kiddusch haschem“, wenn ein Rabbiner einen hohen Herrn hebräisch segnen darf, wenn ein Jude eine Auszeichnung oder einen Titel bekommt, wenn ein Würdenträger ihn empfängt oder gar die Synagoge besucht . . . Die schmählichste Selbsterniedrigung wird mit dem großen Namen gedeckt; bis das letzte Geschlecht mit dem Sinn auch noch den Namen vergessen hat.

Wir wollen den alten Sinn des großen Wortes wieder erneuern. Den Weg weist uns die sittliche Bewegung unter den Juden dieser Zeit, die wir den Zionismus nennen: Schüttelt ab von euch jede Halbheit, jeden Kompromiß und jede Opportunität, seid *ganz* auf euren Wegen, erneut euch aus dem Geiste rücksichtsloser Strenge, daß Gott euch wieder werde, was er dem Moses war: Ein verzehrendes Feuer!

Der Zionismus ist unser Kiddusch haschem.

Jeschualegenden

Von Elijahu Rappeport

I.

Des alten Juden Schiff hielt am Ufer des heiligen Landes.

Er watete ans Land, über seine Erde zu wandern. Was für ein köstliches Ding war das, — seine Erde.

Er ging nicht weit, da setzte er sich auf einen Stein am Kreuzweg und schaute nach den Hügeln des Ostens. Ein harter Stein am Kreuzweg; Wege der Heimat.

Er schaute wie ein Tier, das weder lauert noch schläft, das weder heiß ist noch kalt, weder bang noch trotzig, so schaute er. So schaute er nach den Hügeln des Ostens.

Da kam Jeschua des Weges, blieb stehen am Kreuzweg und sah auf des alten Juden Schauen.

Da kam auch der Fischer, dessen Söhne dem Jeschua anhingen, der sah Jeschua und sah den alten Juden. Da tat er sein Geräte von den Schultern und blieb stehen und sah auf den alten Juden.

Da kamen auch seine Söhne, und auch sie blieben stehen. Und kamen noch etliche, und wieder etliche, hielten zu gehen an, da sie die andern stehen sahen, und blieben stille stehen, da sie den alten Juden sahen.

Und so standen nun viele und standen ohne Warten und Erwartung. Sie sahen nach den Augen des alten Juden, der nach den Hügeln des Ostens schaute, wie ein Tier, das weder lauert noch schläft, nicht heiß noch kalt, nicht bang noch trotzig.

Da kam auch Jehuda des Weges, der sich zu Jeschua hielt, der sah die Leute stehen.

„Was sehet ihr?“ frug er sie.

Aber sie hörten ihn nicht.

Da wandte er sich an einen, der ihm zunächst war:

„Was siehst du?“

Der stand ihm nicht Rede, aber wandte sich und ging seiner Wege.

Und er frug dieselbe Frage einen andern.

Der wandte sich, stand ihm auch nicht Rede und ging seiner Wege.

Und da es ein dritter auch so tat, ward Jehuda ungeduldig, erhub seine Stimme überlaut und rief:

„Was stehet und schauet und sehet ihr hier, ihr Männer und Frauen?"

Da waren sie betroffen von seiner Stimme, schämten sich, denn sie wußten es sich nicht zu sagen und ihm nicht, nahmen auf, was sie aufzunehmen hatten, und zogen ihren Weg.

Es blieb aber der alte Jude in seinem Schauen, und Jeschua stand noch wie früher da.

Da näherte sich Jehuda von seitwärts und sprach:

„Was sieht du, Jeschua?"

Jeschua wandte ihm sein Gesicht zu und antwortete:

„Ein Kind trinkt an der Mutterbrust."

Jehuda schämte sich, weil er nichts zu sagen wußte, wandte sich und ging, wie die Leute gegangen waren, die er zuvor gefragt hatte.

Und der alte Jude schaute gegen die Hügel des Ostens. Und Jeschua sah auf sein Schauen. Bis der alte Jude des Jeschua gewahr ward.

Da sahen sie einander in die Augen.

Und in den Augen des Alten stand eine Frage auf. Jeschua sah die Frage, und gleichwohl er seine Augen gegen das Meer hatte, sprach er:

„Ich sehe die Hügel des Ostens."

Und der alte Jude sprach:

„Ich sehe das Westmeer in seiner Ruhe."

Der alte Jude erhob sich von dem harten Stein am Kreuzweg, an den Wegen seiner Erde. Er ging den einen Weg, Jeschua ging den andern.

Des alten Juden Füße küßten die Wege der Heimat. Sie küßten alle Wege der Heimat, solange Jeschua bei uns war.

* * * * *

II.

Jehuda aber sprach von der Nähe des Maschiach und sprach vom Maschiach als einem, der aus Davids Geschlecht unter alle Völker fahren wird wie ein wütender Sturm und der Israels Ruhm begründen wird. Er sprach vom Maschiach als von einem König und Führer, der die Zerstreuten aus Israel zu einem Heer

sammeln wird und besiegen und erschlagen viele Heiden der Rache wegen.

Da wandte sich Jeschua an Jehuda und hielt ihm dies Gleichnis vor:

„Rabbi Pinchas ben Sakkai bereitete sich zu einem Gelöbnis, daß ihm auferlegt würde, was er zu tun habe, daß er den Maschiach führe unter die Lebenden. Der Zeit seiner Bereitschaft bestimmte er sieben Jahre. Als er am Abend des ersten Tages seiner Bereitschaft fragte:

‚Was soll ich tun, daß ich den Maschiach herbeirufe?‘

Antwortete ihm ein Engel des Herrn:

‚Sündige!‘

Er aber wurde nicht irre und ließ nicht ab von seiner Bereitschaft, und es wurden drei Jahre voll. Da warnte ihn der Engel des Herrn, daß seine Aufgabe ihm zu schwer sein werde, denn die Zeit sei noch nicht erfüllt. Aber Rabbi Pinchas ben Sakkai harrte aus, alle sieben Jahre seiner Bereitschaft.

Da trat der Engel des Herrn vor ihn und sprach:

‚Deine Bereitschaft ist erfüllet, so folge mir in die Räume aller Gestalten. Dort ist auch, den du suchest, der Maschiach. Wenn du ihn finden wirst in den Nächten dieser zwölf Jahre, die dir noch bleiben, dann wird er sich aufmachen und dir folgen.‘

Und der Engel des Herrn führte ihn zu den Räumen der Gestalten, da suchte Rabbi Pinchas ben Sakkai in allen Nächten seiner Zeit und fand nicht, den er suchte, den Maschiach, wiewohl er ihm in jeder Nacht begegnete.

Da aber seine Zeit schon um war, wies ihm der Engel den Gesalbten, an dem er in jeder Nacht vorbeigegangen war. Der saß aber am Fuße eines hohen, steinigen Berges wie ein Steinklopfer und zerschlug die Steine am Sabbath.

Andere aber trugen ihm die Steine zu, denn er konnte sie nicht anfassen. Wo die Steinsplitter den Körper des Maschiach trafen, da ließen sie Wunden, gleich Brandblasen zurück, darum war auch sein Körper so entstellt, daß ihn Rabbi Pinchas ben Sakkai nicht erkannt hatte.

Inmitten des Berges war ein hoher Fels, den nannten sie den Davidstein. Und es fielen immer neue Steine auf den Berg, wie

von einem Steinregen. Jeder Stein war eine Sünde in Israel, denn gemäß jeder Sünde fiel ein Stein auf den Berg. Und jeder fallende Stein machte eine Strieme auf des Maschiach Körper.

Auf dem Berg aber standen die Zaddikim, und die fallenden Steine trafen sie hart und peinigten sie. Und die Zaddikim nahmen große Steine des Berges und warfen sie in die Höhe, und die geworfenen Steine wurden leicht und kamen nicht wieder.

Der Maschiach aber versuchte von Zeit zu Zeit den Berg der Schuld auf seine Schultern zu heben und konnte es nicht, und er sprach:

‚Noch ist er nicht schwer genug.‘

Als der Berg größer und größer wurde, daß der Felsen des David schon ganz mit Steinen umgeben war, da war der Berg schon schwer genug, daß der Maschiach ihn auf die Schultern heben konnte, aber noch war er zu leicht, um damit zu schreiten. Und die Zaddikim lösten die Steine, so viele sie konnten und taten sie von dem Berg.

Da erkannte Rabbi Pinchas ben Sakkai, warum ihm der Engel gerufen hatte:

‚Sündige!‘

Und warum er den Maschiach nicht fand.

Aber ich sage dir, hätte Rabbi Pinchas ben Sakkai heute gelebt, er hätte den Maschiach gefunden!“

*****

III.

Einst wollte Jochanan nicht mehr verbleiben in der bedrückenden Stadt Jeruschalajim. Und da er wegziehen wollte, kam einer an ihn, der hatte Feld und Acker gen Beth-El zu und sprach zu Jochanan, daß er ihm sein Land bestellte.

Das freute Jochanan erst, dann aber ward ihm schwer, und er sprach:

„Ich getraue mich's nicht, Herr.“

‚Wie traust du dich nicht, was sich jeder Bauer traut im ganzen Land? Ist denn die Erde nicht üppig genug, um dir wachsen zu lassen, wessen du bedarfst, dazu dein Vieh zu nähren und mehren?‘

„Ja, hätt' ich den Mut des Bauern, und wäre es auch einer aus Schomron, mich sollte es freuen. Doch habe ich allzeit den Dienst der Erde verschmäht und in der Weisheit gesucht. Ich getraue mich's nicht."

‚Fürchtest du, die Erde werde dich nicht sättigen?'

„Das ist's nicht, Herr. Daß ich satt werde, des bedarf es wenig. Doch daß ich auch der Erde genüge, der ich hier stets in der Schrift der Lehre gelesen. Mir ist zu bange."

‚Wie soll ich dich verstehen? Dir, Jochanan, ist bange? Dem Jochanan, der vor der ganzen Gemeinde Worte gewagt hat wie keiner seit Geschlechtern, dem Jochanan, dem nicht bange war vor allem Haß der Eiferer, dem ist bange vor dem Feld? Was fürchtest du?'

„Wenn ich den Menschen predige, Herr, was soll ich fürchten? Der Menschen Wüten kann ich entzünden, doch können sie's niederkämpfen. Um ihre Wüste können sie kämpfen, und irren sie ob meiner Worte, so war's ihr Irrtum.

Aber wie soll ich nicht bange sein, hinzugehen und in die Erde zu schneiden und ihr Samen zu gebieten, der ich nicht weiß, was der Erde frommt? Kann sich die Erde denn auch wehren meiner Willkür? Und kann ich's vermessen, die Erde Gottes nach meinem Willen zu formen, der sie nicht versteht? Wie soll ich bestehen vor der Erde und vor Gott, wenn ich falsch gesäet, der Erde zum Ekel; und mich zur Erntezeit jeder Halm ansieht, voll Qual und Vorwurf, und dem Herrn einschreibt den üblen Willen, die mein Stumpfsinn ihm geschaffen, zu dem ich ihn geboren. Wie soll die Erde mich tragen, zu der ich gesprochen:

„‚Nach meinem Willen sollst du tragen, dies und das sollst du gebären!'"

So sie es widerwärtig trägt und nächtens zu Gott stöhnt? Kann sie auch, wie ein Mensch, den Samen verleugnen?

Ich will lieber hingehen unter die Menschen, wenn ich satt bin der Einsamkeit, und wo sie den Samen verworfen haben, da sollen sie sich bereiten dem kundigeren Säemann denn ich.'

Und der andere ließ Jochanan ziehen, denn er versprach sich nicht Gewinn von solchem Pächter.

JÜDISCHES DENKEN



Spinoza und das jüdische Weltgefühl

Von Margarete Susman

In allen Lebensanschauungen, Religionen und Spekulationen vom Mythos bis zum metaphysischen System und zur späten Dichtung drückt sich die Doppelform alles menschlichen Daseins aus: daß der Mensch als das Wesen, das vor die ewig gleichen Lebensrätsel gestellt ist und ihre Lösung sucht, zugleich das Wesen ist, von dessen Lösungen keine je der anderen gleich sein kann. Denn der vor das gleiche Rätsel gestellt ist, ist nie der gleiche, und die letzte Lebensgemeinsamkeit der Menschen besteht in dem, was ihnen wurde, nicht in dem, was sie sind. Was sie sind, bewirkt das Unvergleichliche, Einzige jeder menschlichen Lösung, von denen jede wie eine einsame Insel für sich ruht; was ihnen wurde, schafft die Verbindung von Insel zu Insel, läßt den einen verstehen, was der andere sah. Aber das ihnen Gewordene reicht zugleich unergründlich tief hinunter in das Wesen der Menschen und ihrer Leistungen, und wenn wir unter den individuellen Verschiedenheiten der Lösungen immer neue Gemeinsamkeiten sich spannen sehen, so erscheinen sie endlich unauflösbar verwebt mit jenem letzten und einzigen Kern, aus dem die neue Form sich entwickelt.

So ist es vor allem mit den geheimnisvollen Verschlingungen nationaler Grundzüge, wie sie in allen Menschen von noch so fester Eigenart wiederkehren und den einzelnen einem bestimmten Typus einordnen. Und diese immer wiederkehrenden Gemeinsamkeiten wirken um so rätselhafter und überzeugender, als es sich bei den unablässigen Wechselbeziehungen zwischen den Völkern, bei den langen Zeitspannen, über die die Entwicklung eines Volkes sich erstreckt, und bei der wachsenden Individualisierung der Menschen nicht um inhaltliche Gemeinsamkeiten handeln kann, sondern lediglich um solche formaler und dynamischer Art, um bestimmte Proportionen, in denen die großen Grundtatsachen des Lebens erblickt werden, und um die Gefühlsweisen, die sich an diese Verhältnisse knüpfen und ihre Ordnung im Erleben bestätigen und erfüllen. Gewisse Richtungs- und Verhältnisgefühle scheinen den Völkern unausrottbar innezuwohnen und prägen sich in allem, was ihre Geschichte ausmacht, so sichtbar aus, als wäre von dem Ort, dem sie ent-

stammen, ein ihnen eigener Blickpunkt und Ausgangspunkt für alle Weltbetrachtung ihnen mitgegeben. Jedes Volk steht gleichsam an einer bestimmten Stelle im Universum, die ihm mit seinem Blut angeboren, anererbt ist. Tiefer als das irdische Heimatgefühl ist das metaphysische. Wir fühlen, daß wir nur *hier* in der Unendlichkeit wurzeln und dort die anderen Nationen, und aller Kosmopolitismus kann, solange noch bestimmte Nationen und Stämme bestehen, nichts anderes sein als ein sich die Hände-Reichen über diese Abgründe hinweg, in denen die Abgründe zwischen Mensch und Mensch sich in einer besonderen Weise vertiefen; er kann eine Sehnsucht nach einem weiteren reicheren Menschsein in sich schließen und erfüllen; er kann unseren Blick über das Eigene hinaus zum Begreifen des Fremden erweitern; aber er kann den Punkt nicht verrücken, auf den unsere Geburt uns gestellt hat.

Kein Volk muß diese eigentümliche Unverrückbarkeit tiefer und schwermütiger empfinden als das durch alle Welt verstreute heimatlose Volk der Juden. Die Juden sind in ihrer irdischen Heimat entwurzelt; aber nicht dies, sondern ob sie es in der metaphysischen sind, hat über ihre Lebensberechtigung, ihre Lebensfähigkeit als dieses Volk zu entscheiden. Und diese Entscheidung kann wiederum nur daran getroffen werden, ob wir in allem Verhalten großer jüdischer Geister trotz der ungeheuren Verschiedenheit der Inhalte, die aus der tiefen Beeinflussung durch die wechselnden Kulturen, in denen Juden gelebt haben und die sie in sich aufgenommen haben, hervorgebracht sind, noch ein darunter liegendes Gemeinsames zu erblicken vermögen, das sich zugleich von dem, was jene fremden Kulturen charakterisiert, unterscheidet und jene letzte Gemeinsamkeit des nationalen Weltgefühls ausdrückt.

Spinoza steht im großen Zusammenhang der abendländischen Philosophie — vorwärts und rückwärts mit klaren Fäden ebenbürtigen Geistern, verwandten Gedankengängen verbunden. Er hat alle Bestimmtheit durch seine jüdische Abkunft und Bildung offen von sich abgestreift und von ihr nichts bewahrt als eine größere Unabhängigkeit den die damalige Welt beherrschenden religiösen Strömungen gegenüber. Und Spinoza gehört auf der anderen Seite jenem seltenen menschlichen Typus an, dessen

grundlegende Erfahrungen nicht aus der empirischen Welt stammen: dem Typus des reinen Metaphysikers. Und wiederum steht er als Erscheinung im Leben in einer besonderen Weise für sich. Der Schauer der Einsamkeit, der alles ganz Große umweht, scheint um Spinoza weiter und kühler zu wehen als um andere menschliche Erscheinungen, durch die erhabene Verwirklichung seiner Erkenntnisse, in die er sein eigenes Leben wie in eine es gegen die Welt isolierende Hülle einschloß. Vermögen wir in dieser nach drei grundlegenden Seiten ihres Wesens gegen eine nationale Gemeinsamkeit sich absetzenden und von ihr gelösten Erscheinung noch die Wurzel jüdischen Weltgefühls zu erfassen, so muß es uns gewiß werden, daß die metaphysische Heimat des Judentums nicht mit der irdischen verloren gegangen ist.

Es ist nach der Stellung Spinozas klar, daß es sich hier nicht um das Aufsuchen historischer Zusammenhänge handeln kann, die bei ihrer ungeheuren Kompliziertheit unmöglich dazu dienen könnten, den Wesenszusammenhang klar herauszustellen, auf den allein es hier ankommt. Um eben dieser Kompliziertheit willen scheidet auch jede inhaltliche Vergleichung von vornherein aus. Den Gott Spinozas mit dem Gott des alten Judentums zu vergleichen, würde nicht mehr Sinn haben, als Spinozas System zu vergleichen mit der Erfahrungswelt, über die der Gott der Juden herrschte. Um nichts anderes kann es sich für uns handeln, als um jene formalen und dynamischen Gemeinsamkeiten des Weltgefühls: um die Weise, in der die großen Weltverhältnisse erblickt und empfunden werden.

Spinozas Weg war nicht der Weg von der Erde zu den Sternen, sondern von den Sternen zur Erde. Das ewige Gesetz der Dinge war ihm die Gewißheit, von der er ausging, nicht die bunten, hellen und dunklen Dinge des Lebens, deren Bedrängnis er empfand, aber nicht als Wahrheit irgendeiner Art anerkannte. Wie wir den uns unergreifbaren Sternenhimmel unendlich klarer zu schauen und reiner zu ordnen vermögen als das verwirrende Durcheinander unseres nächsten Lebens, so sah Spinoza den Wesenszusammenhang der Dinge unendlich klarer als ihre verworrene bedrückende Empirie, die durch ihre plumpe Nähe kein reines Anschauen, kein unmittelbares Erfassen ihrer Zusammenhänge zu-

läßt. Alles, was Erkenntnis heißt, ist für ihn diese Erfassung der ewigen Wesenszusammenhänge, und damit Erfassung des Zusammenhanges des Weltganzen. Denn alle Erkenntnis des Wesens der einzelnen Dinge kann nur auf der Erkenntnis ihres absoluten Zusammenhanges beruhen, auf der Erkenntnis des Wesens der Dinge schlechthin. Vor allen Einzelwahrheiten gilt es, die Wahrheit selbst zu besitzen, um erst von ihr aus alles einzelne in seinem Verhältnis zu ihr zu begreifen. Denn für sich sind die Dinge nichts; in ihrer Beziehung auf das Ganze allein können wir an ihnen das erfassen, was wesenhaft ist; ihr eigenes Wesen ist nichts als der Punkt, an dem sie mit der Wahrheit des Ganzen zusammenhängen, der Punkt, der an ihnen aufleuchtet, wenn das Licht der Ewigkeit aus dem gesamten Gesetzeszusammenhang der Welt auf sie fällt und sie dem Chaos des Werdens und Vergehens, des Vereinzeltseins und der Vielheit entreißt: es ist der Punkt an den Dingen, der eins ist mit ihrer *Idee*. Nur in der Idee haben wir das wahre Wesen der Dinge, und nur das Wesen der Dinge ist ihre wahre Idee. Darum kann keine unmittelbare Versenkung in die einzelnen Dinge, wie sie uns in der Erfahrung gegeben sind, ihr Wesen ergreifen, sondern nur die Versenkung in den Weltzusammenhang, in dem ihre Idee offenbar wird. Diese Versenkung allein ist Erkenntnis.

Und diese erkennende Versenkung in die Idee ist eins mit der in den begrifflichen Zusammenhang der Dinge. Denn der Weltzusammenhang ist kein anderer als der uns im Denken unmittelbar gegebene. Es gäbe überhaupt keine Beziehung zwischen der Ewigkeit der Wahrheit und den vergänglichen Einzeldingen, wenn nicht der Wesenszusammenhang der Dinge, wie er in unserem Denken lebt, das Sein der Welt selbst wäre. So sind die begrifflichen Zusammenhänge nichts anderes als die Wesenszusammenhänge selbst; die Idee der Dinge, in der wir ihr Wesen erfassen, ist ihr reiner Begriff. Nur durch den begrifflichen Zusammenhang vermögen wir darum ein Ding, wo wir es nicht unmittelbar aus dem Ganzen zu erkennen vermögen, rückwärts erschließend zum absoluten Prinzip zurückzuleiten, aus dem allein es begriffen werden kann. So erfaßt die reinste Versenkung in die Dinge, die sie gelöst aus allen ihnen gewohnheits- und erfahrungsmäßig anhängenden Assoziationen rein ihrem Wesen

nach betrachtet, in ihnen zugleich die strenge begriffliche Gesetzlichkeit der Weltordnung; das Gesetz der Dinge, das wir nur in uns, in unserem Denken erfassen können, das eins ist mit dem wahrhaft angeschauten Naturganzen, das die absolute Einheit des Wesens und der Idee, des Seins und des Begreifens ist; denn die Welt ist nichts als diese Identität.

In dieser Identität, der absoluten Wahrheit des Ganzen, die uns als die klarste und wahrste Idee, an der nichts Erfahrungsmäßiges, nichts Einzelnes und nichts Vielfaches mehr haftet, gegeben ist, verdichtet sich die Struktur des gesamten Weltzusammenhanges; sie ist als die unmittelbar zu erfassende Identität dessen, was wir an allem einzelnen nur gesondert zu erfassen imstande sind, als die absolute Weltidentität, die an jedem Punkte Identität ist, die sich nur in den zwei Reihen des Dinglichen und Begrifflichen uns darstellt, das Sein und die Idee der Dinge, das absolute Wesen, die erschöpfende Totalität und Vollkommenheit und damit die alles in sich begreifende Substanz der Welt.

Alles Erfahrungsmäßige, ja auch alles Gefühlsmäßige ist unter dieser streng logischen Struktur des Weltganzen versunken wie ein verworrenes Traumbild. Die Luft wird dünn und dünner. Wir stehen in der reinen Seinswelt des Metaphysikers, in der farblosen Reinheit einer metaphysischen Landschaft, die wie die großen und furchtbaren Landschaften des Mondes ohne die Atmosphäre und ihre vermittelnden Erscheinungen einzig in weißem Licht und schwarzer Nacht brennt, in der der ganze Schmelz und Zauber der Farben und Lufterscheinungen und alles Übergehenden, in dem allein sich Leben bildet und erhalten kann, fehlt. Wir stehen nahe an der Ewigkeit selbst, dem farblosen Quell der letzten Gewißheit. Und aus ihm, dem über alle Sonnen hinausliegenden, strömt über diese harte Landschaft eine neue unbegreifliche Kraft, die dadurch, daß sie mehr als nur Licht ist, die starre leblose Welt von Weiß und Schwarz mit einer magischen lebendigen Einheit bindet.

Es ist keine andere Einheit, als die diesem ganzen System innewohnt und es bildet, und doch ergießt aus ihr, weil sie nicht nur die Identität, sondern der göttliche Quell selbst ist, sich ein Strom von Glut und Kraft, der den kalten logischen Gesetzeszusammen-

hang dieser Welt lebendig aufglühen läßt und ihm damit erst seinen letzten Sinn für den Menschen und sein Tun gibt. Die absolute Identität des Weltzusammenhanges, die Idee aller Ideen, der als Sein allein der gesamte Weltinhalt entspricht, ist Gott. Gott ist das Ganze, von dem wir nimmermehr eine Vorstellung haben, dessen Idee uns aber als das unerschütterlich Gewisse, als die letzte Lebensklarheit selbst innewohnt.

Wäre Spinozas Gott nichts als dies, so wäre er nur der vollendete Ausdruck der rationalen Welterfassung des reinen Metaphysikers: dessen, dem das Sein viel gewisser und unmittelbarer gegeben ist als die Welt der Erscheinungen, die Wirklichkeit des Denkens viel konkreter als die der Erfahrung, die Wahrheit unendlich gewisser als der Irrtum, für den es die Einzeldinge zu erklären einer Ableitung aus der höchsten Wahrheit bedarf, während die Wahrheit keines Kennzeichens an den Einzeldingen bedarf, noch ein solches an ihnen finden könnte. Wäre Spinozas Gott nichts als diese absolute Intuition, diese unmittelbare Gewißheit des Geistes über die Dinge, die sich als Identität dessen darstellt, was uns nur unter zwei verschiedenen Darstellungsformen ergreifbar ist, so würde er rein zusammenfallen mit der Wahrheit selbst und würde kaum den Namen Gott verdienen. Aber er ist noch ein Anderes, noch ein Mehr als dieses logische Gebilde. Denn Raum und Ausdehnung, seine Darstellungsweisen für uns, sind nicht seine einzigen Darstellungsweisen; sie vermögen nicht, den Umfang und die Kraft seiner gewaltigen Wesenheit zu erschöpfen. Gott ist nicht allein die Weltsubstanz mit den beiden Attributen, unter denen wir die Welt begreifen, sondern er ist die Substanz mit unendlichen Attributen, von denen unserem Erfassen nur zwei zugänglich sind. In Spinozas Welt der strengen Folgerichtigkeit blickt man durch die unendlichen Attribute Gottes in eine Seinswelt von ewig unerfaßbarer Weite hinaus. Wie Spinoza immer wieder betont, daß die Welt nicht auf den Menschen angelegt sein könne, so ist auch sein Gott mehr als ein der Seele, dem Erkennen erfaßbarer Gott. Daß wir Gott nur unter zweien seiner Attribute erfassen können, was anders ist es gegenüber der Unendlichkeit seiner Attribute als der Ausdruck der unendlichen Kleinheit des Menschen in der göttlichen Natur? Die unendlichen Attribute, „die uns sagen,

daß sie da sind, ohne uns ebenso auch zu sagen, was sie sind", sagen uns damit, daß die erkennbare Welt nur ein winziger Teil der göttlichen Welt ist.

An diesem Punkte wird das religiöse Weltgefühl Herr über das metaphysische. Gott als die Identität nicht nur des uns erfaßbaren, sondern eines unermeßlich darüber hinausgreifenden Seins und Geschehens durchtränkt die Welt damit, daß er Gott ist, in einem ganz anderen, gewaltigeren und überrationaleren Sinne, als er es als die bloße Einheit der erkennbaren Welt vermöchte. Der strenge Gesetzeszusammenhang unserer Welt ist göttlicher Natur — das bedeutet nun nicht mehr nur: er ist in der absoluten Wahrheit gegründet, sondern er ist gegründet in der absoluten Vollkommenheit, von der sich einen Begriff zu machen, die menschliche Fassungskraft unendlich übersteigt. Aus der Unfaßbarkeit strömt das logische Gesetz der Dinge hervor, in der Unfaßbarkeit ruht die erfaßbare Welt. Die Eine Unendlichkeit der Welt ist untergetaucht in ein Meer von dunkleren Unendlichkeiten — als ob die metaphysische Weltunendlichkeit der religiösen noch nicht genug getan hätte, als ob der Gott der Menschenwelt noch nicht genug über alles Einzelsein hinausgriffe. Und durch diese Steigerung des metaphysischen Gottes zum religiösen vollzieht sich das Wunder, daß gerade an dem Punkte, an dem der Weltzusammenhang über das menschliche Erkennen hinausgreift, er zum erstenmal wahrhaft auf den Menschen und sein Tun bezogen ist.

Denn der rein logische Weltzusammenhang gestattet keinen Übergang zu der lebendigen menschlichen Seele. Gott als bloße logische Identität ergibt kein Gottesbewußtsein, und die begriffliche Struktur der Welt, die aus ihm folgt, ergibt kein Selbstbewußtsein. Im bloßen Gesetz Gottes stehen ist noch keine Hinwendung zu ihm. Der begriffliche Zusammenhang, in den wir einbezogen sind, könnte uns nirgends die Kraft zur Aktivität, zur Rückwendung auf Gott und damit zu seiner Erkenntnis geben; wir müßten, wenn Gott nichts wäre als die letzte Ursache dieser Abfolge, die er selbst ist, in die logische Notwendigkeit des Geschehens so verflochten bleiben, daß wir nicht imstande wären, ihn als diese Ursache und uns selbst in dieser Abfolge zu erblicken. Niemals wären wir imstande, unsere Idee in Gott zu

begreifen, wenn nicht in Gott selbst mit dieser Idee eine Macht gegeben wäre, sie in uns auf sich zurückzuwenden.

Diese Macht, die uns zur Erkenntnis Gottes und damit unserer selbst befähigt, ist der in Gott angelegte Überfluß, die unfaßbare Weltengewalt, Vollkommenheit, die den in sich Ruhenden durch sich selbst bedrängt, die durch ihre Wucht getrieben ist, sich aus ihm zu ergießen und sich nur zu ihm zurück ergießen kann. Es ist der ungeheure Andrang seiner in sich kreisenden Kraft gegen sich, der ihn zwingt, sich selbst als das, der nichts außer sich hat, mit unendlicher Liebe zu ergreifen. Die eigentliche Umkehr der göttlichen Welt gegen sich selbst: die sich im Menschen gegen sich zurückwendende Aktivität entspringt aus dem, oder ist eins mit dem, was in Gott — nicht soweil er logische Identität ist, angelegt ist, sondern in Gott, soweit er alle Vollkommenheit aller Welten, alle begreiflichen und unbegreiflichen Kräfte alles Geschehens und damit den unendlichen Drang zu sich selbst in sich schließt. Dieser Drang in Gott ist das, was in uns aktiver Affekt wird.

Spinozas dithyrambisches Wort von der Freude: „Wenn die Freude im Übergang zu größerer Vollkommenheit besteht, so muß die Seligkeit wohl darin bestehen, daß die Seele sich im Besitz der Vollkommenheit selbst befindet", weist den Weg zu dem Punkt der Umkehr der Welt gegen sich selbst, den wir das Selbstbewußtsein nennen. Das Selbstbewußtsein fällt für Spinoza vollkommen mit dem Gottesbewußtsein zusammen. Gott wird begriffen allein durch sein eigenes Gesetz, das die Seele in sich erblickt als in dem Punkt, an dem sie es am adäquatesten begreifen kann. Denn allein die Seele, sofern sie selbst ewig ist und sich selbst in Gott weiß, kann adäquate Erkenntnisse bilden, und je weiter die Seele auf dem Wege dieses Erkennens gelangt, um so mehr ist sie sich ihrer selbst und Gottes bewußt. Die Ewigkeit der Seele ist selbst dies, daß sie es ist, die die Dinge unter einer Art der Ewigkeit zu begreifen vermag. Nichts anderes aber kann die Seele zu dieser ihrer Ewigkeit hinführen, nichts anderes in diesem logischen Zusammenhang der Welt sie dazu treiben, diese Logik zu durchschauen, sich Gottes und ihrer selbst bewußt zu werden als der steigernde, beglückende aktive Affekt, der Affekt nur als Affektion von Gott, aktiv als die in dieser Affek-

tion empfangene göttliche Aktivität selbst ist. Nichts anderes vermag die in starrer Ruhe des ewigen Ablaufs gegebene Seele zu bewegen und sich entgegenzuführen als die Sehnsucht nach jener reinsten Freude, die sich allein auf Gott und sein Gesetz bezieht, aus dem sie entspringt und zu dem sie zurückstrebt, nichts anderes die unabsehlich fortlaufende mathematische Schlußkette lebendig in sich zurückzuführen als jene heilige wachsende Freude, die Spinoza die geistige Liebe zu Gott nennt.

So ist die Liebe bei Spinoza die eigentliche Umkehr des Lebens gegen sich selbst, das Wirken Gottes, das sich selbst an diesem Punkte anschaut und seiner Vollkommenheit durch alles verworren Gefühlsmäßige des Lebens hindurch leidenschaftlich innezuwerden drängt. In Gott selbst liegt dies unermeßlich dithyrambische Element, das sich in der Seele zu ihm zurückentzündet und die starre logische Gesetzlichkeit an diesem einen Punkt entflammt, sich selber zu begreifen. Das Selbstbewußtsein, das nichts ist als die Erkenntnis der Seele im Lichte der Ewigkeit, das Erkennen ihres Wesens in Gott, kann wirkend und damit wirklich werden allein durch die Liebe.

Eine der beiden großen Formen menschlicher Liebe leuchtet hier aus Spinozas System hervor. Es ist nicht die dunkle verzehrende Liebe, deren Drang und Ziel die Einswerdung der Seele mit dem Geliebten ist und die die Seele um dieser Vereinigung als um einer höheren Form willen vernichtet. Hier scheidet sich die Liebe Spinozas scharf von der der Mystik aller Zeiten. Eine Vereinigung der Einzelseele mit Gott durch die Gewalt der ekstatischen Versenkung müßte für Spinoza die ganze Sinnlosigkeit der Identifikation eines Teils mit dem Ganzen haben. Der Gott Spinozas greift in völlig anderer und auch vom gewaltigsten Affekt unberührbarer Weise über die Einzelseele hinaus. Das Gewordene ist im Ungewordenen beschlossen; es kann nicht entwerden, sondern nur reiner das werden, was es ist. Das Erkennen der Gesetze des Ungewordenen, die immer klarere Erfassung aller in ihm gegebenen Verhältnisse muß das Gewordene zur Erfüllung dieser Gesetze und damit zur Wahrung der eigenen Form treiben. Nicht Aufhebung des Selbstbewußtseins, sondern immer vollkommeneres Selbstbewußtsein ist das Ziel der Liebe Spinozas. Wie bei den Mystikern soll man auch bei ihm nicht

auf endliche Weise, empirisch wissen, sondern auf unmittelbar anschauende, aber nicht um in mystischer Erhebung zu Gott das Letzte zu erfassen, von dem kein Weg zur Welt zurückführt und das aus ihr so wenig ableitbar ist, wie sie aus ihm — sondern um durch dieses Wissen die Dinge selbst zu erblicken, wie sie in Wahrheit sind, um in dem Licht des Absoluten den reinen Gesetzeszusammenhang der Welt und sich selbst in der Abhängigkeit von ihm zu begreifen. So ist die Liebe Spinozas im Gegensatz zu jenem mystischen Versinken die Befreiung der Seele nicht *von*, sondern *zu* sich selbst: sie ist die Liebe ohne Bangigkeit, die im reinen Anschauen des Geliebten seine Gesetze begreift und erfüllt. Der einzige Punkt, an dem Liebe und Wahrheit sich berühren, ja in dem sie zusammenfallen, ist in Spinozas geistiger Liebe zu Gott ergriffen: in dem Begreifen der Dinge in ihrem Verhältnis zum Absoluten besitzen wir den letzten Sinn der Wahrheit wie die letzte Wahrheit der Liebe.

Und in der Vorstellung intuitiven Begreifens, reinen sich-Versenkens in die Natur der Dinge durchdringen sich bei Spinoza Liebe und Wahrheit mit einer so heiligen Gewalt, daß wir an diesem Punkt aus dem starren göttlichen Gesetz den Blitz der Liebe springen sehen und in der rückgewandten Liebe zum Absoluten, in der erkannten Abhängigkeit von seinem Gesetz die wahre Freiheit des Menschen begreifen.

Als einzige Entflammung der menschlichen Aktivität, als der universale aktive Affekt, der sich gegen alle Leidenschaft, alles Leiden, das nicht von Gott und so eins mit dem Tun ist, gegen alles Leiden, das von Fremdem, Einzelnem stammt und uns lähmt, mit der tätigen Kraft des Begreifens und Klärens wendet und das dunkle Gewölk mit dem hellen heiligen Licht der Wahrheit durchglüht und zerreißt, ist die Liebe die einzige Freiheit der Seele. Eine Freiheit, die sich von der Kantisch-Fichteschen Freiheit unterscheidet wie die Gesetzgebung Mosis' von der Tat des Prometheus. Wirkliche, bedingungslose Freiheit, Freiheit von Göttern und Menschen ist nur diese; denn die Gesetze Mosis' sind empfangen von Gott, und die schwere Zunge des Propheten spricht nur die Gesetze Gottes aus. Frei ist er nur unter den Menschen; tiefer und ewiger als alle dumpferen Menschen ist er bestimmt und gebunden durch Gott.

Dies ist die Freiheit Spinozas: Liebe zur Totalität des Seins, die zugleich die der Idee ist, die alles Einzelne durch sich bestimmt, vor der alles Einzelne sich zu verantworten hat, und durch die wir um so freier sind, je mehr wir nur von ihr abhängen. Denn Freiheit kann nicht sein, sich zu befreien von den Gesetzen der Welt, sondern von ihnen immer reiner bestimmt zu werden und so Macht über das Ungesetzliche des empirischen Lebens zu gewinnen. Je mehr unser Sein und Erkennen auf der einen Seite, unser Erkennen und Tun auf der anderen Seite zusammenfallen, je mehr so unser Tun nur noch der Ausdruck der Natur der Dinge selbst ist, um so freier sind wir dem Leben gegenüber. Denn wie wir nicht frei sind zu erkennen, was wir wollen, sondern nur den Zusammenhang der Dinge selbst durch das Denken fassen können, so kann unsere Willensfreiheit nicht darin bestehen, das Beliebige zu wollen, sondern nur darin, in unserem Tun den Zusammenhang des göttlichen Gesetzes zu fassen. Wie wir um so klarer erkennen, je deutlicher sich der wahre Zusammenhang der Dinge in uns darstellt, so handeln wir um so freier, je mehr wir nur das wollen, was das ewige Gesetz der Dinge in uns ausdrückt. Denn wie das klare Erkennen der realen Zusammenhänge uns von dem verworren Imaginativen, Uneigentlichen befreit, das als finstere Lebensmasse um den leuchtenden Kern geschlungen ist, der das Wesen der Dinge ausmacht, so befreit das Handeln nach dem göttlichen Gesetz uns von dem Andrang falscher Leiden und Freuden, in denen die Schwere und Furchtbarkeit des dumpfen Lebens uns mit verworrenen Träumen bedrückt, aus denen kein blindes Handeln, sondern nur ein befreiendes Erwachen erlöst.

So ist bei Spinoza die Verantwortung vor der Totalität des Seins schon im ewigen Gesetz der Dinge selbst angelegt. Durch unser Dasein haben wir die Verpflichtung, unserer Idee gerecht zu werden, unserer Idee in Gott, die unser reinstes Wesen ist. Nur darum, weil er nicht in der Form des Sollens auftritt, konnte Spinozas Freiheitsbegriff so tief verkannt werden, als ob er mit der Leugnung der absoluten menschlichen Freiheit den Menschen rein in das dumpfe, blinde Naturgeschehen verstrickte und ihm jede Möglichkeit moralischer Entscheidungen und Handlungen benähme. Wäre die Weltkausalität bloßer Naturablauf, so wäre

dies allerdings der Fall; aber aller Naturablauf ist zugleich Geschehen in Gott; darum tritt an Stelle des Sollens bei Spinoza die unmittelbarere Form des Müssens, des Gedrängtseins, der Liebe, sobald der Mensch auf die Idee der Dinge gerichtet und also wahrhaft Mensch ist. Von Gottes Gesetz abhängen heißt nichts anderes als bestimmt sein durch ein übergreifendes Sein, durch ein allgemeines und zugleich mir immanentes Gesetz: durch meine Idee, wie sie in Gott, wie sie ewig und wahr ist. —

Es hat zu allen Zeiten zwei Weisen der Betrachtung gegeben, durch die das Weltgefühl der Völker wie der Einzelnen sich als ein im Kern verschiedenes offenbart: die Überordnung der Idee im weitesten Sinne auf der einen, die des Ich als des alles in sich befassenden Prinzips auf der anderen Seite. In den frühen Zeiten hat sich die erste Form zum schroffen Dualismus des Judentums, die zweite sich zu der ersten großen Identitätsphilosophie, der der Inder, verdichtet. Im ersteren ist uns die reinste und ursprünglichste Darstellung des semitischen Weltgefühls erhalten, in der zweiten die Grundkonzeption des germanischen Geistes.

Wenn wir von allen unendlich sich verschlingenden historischen Zusammenhängen und wechselseitigen Beeinflussungen absehen und nur die Wurzel der Erkenntnis- und Gefühlsweisen der Völker fassen, so bleibt die Anordnung der Welt, wie sie in diesen beiden Konzeptionen sich darstellt, im letzten Grunde für alle Darstellungsepochen des indogermanischen und des semitischen Geistes charakteristisch. Beide Weltauffassungen gehen aus von der Erlösungsfrage: beide sind also entstanden auf religiöser Grundlage. Mehr aber und durchgreifender als auf allen anderen Gebieten haben sich gerade auf dem der Religion die Konzeptionen der Völker verwischt: der semitische Geist hat das leuchtende Dunkel seiner Lehre über das ganze Abendland geworfen. und das Abendland hat die semitische Konzeption mit seinem Geist durchtränkt und verwandelt. Und dennoch, ein wie deutliches Mischprodukt auch gerade die germanische Mystik sei: in ihr ist die Verwandlung der jüdisch-christlichen Welterfassung durch den germanischen Geist so stark, daß jenes ursprüngliche indogermanische Weltgefühl in ihr wieder mit völliger Klarheit durchbricht und die Mystik als ein wesentlich germa-

nisches Gebilde dem eigentlichen Christentum gegenüberstellt. Auch die griechische Welt, durch das Vorwiegen des Erkenntnismäßigen und des darauf sich aufbauenden Ethischen später fast ausschließlich bestimmt, zeigt in ihrer religiösen Grundkonzeption: der dionysischen, jene letzten Verhältnisgefühle des indogermanischen Geistes, die vom Menschen aus gleichsam eine Umkehrung der semitischen Welterfassung bedeuten.

Die Inder fragen in ihren frühesten Lehren, in den Veden, nach der Erlösung des Selbst von der Bedrängnis der Dinge, des Einen, das als eigentlich empfunden wird, von dem als uneigentlich empfundenen Vielfachen und Äußeren, und ihre Lösung ist ein dunkles unendliches Zusammenschlagen beider, einer überwundenen entweltlichten Welt der Dinge in einem entselbsteten Selbst — eine Identität in dem, was nicht ist. Alles, was dieser Identität zuführt, liegt auf dem Wege der äußersten Vertiefung, Verwandlung des Selbst zu einem immer tieferen Selbst, bis zu dem Punkte, wo es erlöschend übergeht in das letzte Sein, in dem Ich und Welt im Nichtsein eins sind. In dieser Lösung ist die vollkommene Freiheit des Ich über das Ich vorausgesetzt und gefordert. Keine Leitung zum Leben wird gesucht und angenommen, als die das Selbst über Ich und Welt ausübt.

Die Juden dagegen fragen im Alten Testament vor allem nach einer Leitung für das Leben. An Stelle der bedingungslosen Erkenntnis suchen sie Festigung, Glauben, an Stelle der Freiheit suchen sie die letzte Bindung. Das schwer und langsam aus dem Dunkel verworrenen Dienstes und übermächtiger Triebe sich loswindende Volk sieht den Feind da, wo der Inder die Leitung sieht: im menschlichen Selbst, und dieses gilt es durch Aufstellung klarer übergreifender Gesetze zu überwinden. Darum müssen die Juden auf jener Stufe notwendig das Göttliche aus sich herausversetzen; das Selbst muß klein werden vor dem, der es leitet. Die gesetzgebende Kraft wird unendlich weit über das Einzelne erhöht — so weit, daß nur noch ihre Stimme zu dem Erwählten dringt und daß das Antlitz des Unbeschränkten dem beschränkten Sterblichen für immer unsichtbar bleibt — ja, daß die Menge selbst den Abglanz des Ewigen auf dem Antlitz des Erwählten nicht erträgt.

Das scheidet unverrückbar die zwei großen Konzeptionen des indogermanischen und des semitischen Geistes, und das ist es, was in allen späteren komplizierteren Welterfassungen der beiden Völker sich wieder durchsetzt: der Inder nimmt keine Gegebenheit an, jede Gegebenheit verlischt vor dem Selbst, das sie alle vorfindet und darum in der metaphysischen Ordnung der Dinge vor ihnen allen, der letzte apriorische Punkt der Welt ist — der Punkt, der alles Einzelne, jede Form, in der es sich und die Welt sich ihm äußert, in sich zieht und in sich untergehen läßt. Insofern hat es Macht über die Formen aller Dinge, und die leidenschaftliche und unaufhörliche Hinwendung des Menschen zum Selbst vermag durch eine ungeheure Anspannung des Willens die erste Erscheinungsweise des Selbst aufzuheben, sein existierendes Wesen durch ein ekstatisches Untertauchen in das wahre Selbst alles Seins zu einem existenzlosen zu verwandeln und ein dem willenlosen fleischlichen Tod unendlich übergeordnetes Nichtsein zu erreichen. Dies ist die gewaltige Freiheit, die der Inder durch Hinwendung zum wahren Selbst über sein vorläufiges Selbst besitzt — dieselbe Freiheit, die in der germanischen Mystik wiederkehrt und die im dionysischen Kult der Griechen das Untertauchen der Seele in die Identität des Seins trägt.

Die Juden dagegen als die, die an Stelle der Freiheit die Bindung, an Stelle der Auflösung die Festigkeit des Gesetzes suchen, nehmen durchaus und vor allem hin. An Stelle der freien Erhebung steht bei ihnen die Frömmigkeit. Die menschliche Kreatürlichkeit ist ihnen in ganz anderem Sinne als den Indern einem höchsten Prinzip untertan: daß sie es nicht Selbst, sondern Gott nennen, bezeichnet die tiefe brückenlose Entfernung der einzelnen Seele vom Absoluten. Denn sie selbst hat keine Macht über ihre Form, sondern ihre Form hat sie empfangen als Zeichen ihrer Einordnung in den ewigen Weltzusammenhang, der sie trägt; der reinste Ausdruck dieses Weltverhältnisses liegt allezeit in dem Wort Spinozas, „daß der Geist die Seele wie den Körper Gott anheimgibt ohne allen Aberglauben“. Die Stelle des Alten Testaments, der Philo wie Paulus die fundamentale Wichtigkeit für ihre eigene, soviel höher entwickelte Lehre zuschreiben „Und Abraham glaubte Gott, und er rech-

nete es ihm zur Gerechtigkeit", hat bis zu diesen Worten Spinozas durch allen Ausdruck jüdischer Religiosität hindurch ihre Grundbedeutung nicht verloren: daß der Glaube die vollkommenste der jüdischen Tugenden ist — der reine Glaube an die höchste, mir unendlich übergeordnete Gegebenheit im Gegensatz zur Freiheit der Seele von allem ihr Gewordenen. Nur was Spinoza in diesem Wort als durch das von der Liebe geleitete reine Erkennen der ewigen Zusammenhänge bewirkt wissen will, das muß auf niederer Stufe durch den Gehorsam bewirkt werden. Was anders bedeutet der mit solcher Leidenschaft, mit so flammender Strenge und Ausschließlichkeit geforderte Gehorsam im Alten Testament, als die Übertragung der von den Klarblickenden erkannten ewigen und notwendigen Gesetze Gottes auf die, die sie noch nicht zu erkennen vermögen? Die Forderung dieses absoluten Gehorsams läßt schon Moses das harte ausschließende Wort sprechen, das Christus im Hinblick auf seine Lehre wiederholt: Wer von seinem Vater und von seiner Mutter spricht: Ich sehe ihn nicht, und von seinem Bruder: Ich kenne ihn nicht, und von seinem Sohne: Ich weiß nicht, die halten deine Rede und bewahren deinen Bund. *Gott* wird erblickt und geliebt, nicht aber der Mensch, nicht aber die Seele — auf diese kommt es nicht an, sondern allein auf Gott und die Vollziehung seiner Gesetze. Aber auch nicht das höchste und ewige menschliche Selbst kann geliebt werden. Gott ist ein so strenger Gott, daß aus der Freiheit des Menschen der Tod stammt. Restloses Unterordnen unter Gott wäre Befreiung vom Tod — nicht aber in dem Sinne des Eingehens und Untergehens in Gott, sondern in dem härteren und drückenderen Sinne des Niemals-Erwachtseins. Für dieses Nichtwiederzugewinnende des verlorenen menschlichen Gehorsams kann nur die reinste Einordnung in das Gesetz Gottes eintreten — nur die tiefe drängende Einordnung, die die Sehnsucht ist, ganz in diesem Gesetz zu stehen und es zu erfüllen, die nichts weiß und sieht als Gott, weil sie die Liebe zu Gott selbst ist. Daß die Abhängung der Seele von Gott ihr wahres Wesen bedeutet, daß das Gesetz Gottes zu erfüllen darum ihre letzte Sehnsucht sein muß, und daß das harte, eherne und ewige Gesetz Gottes nur durch die Liebe wahrhaft zu erfassen und zu erfüllen ist, das bedeutet das Erscheinen

Christi für das Leben, das bedeutet in einer gänzlich anderen Form die Lehre Spinozas für das Erkennen.

Die Juden sind im Alten Testament an der Tiefe des Selbst ganz vorbeigegangen. Und sogar das Wunder des von Gott erglänzenden Antlitzes des Propheten hat keine Erhebung des Selbstgefühls in den Juden bewirkt. Alles sich Auflehnen des menschlichen Prinzips gegen das göttliche, alles sich Angleichen diesem Prinzip ist Sünde vor dem Gesetz. Das Bewußtsein der Sünde ist geboren aus dem Gefühl der Abhängigkeit von der Idee der Vollkommenheit, vom Gesetz, von Gott. Vor die Tiefe des Selbst schiebt sich die Größe der absoluten Forderung an den Menschen. Aus diesem Abhängigkeitsgefühl von einem als unendlich größer Empfundenen ist alles Höchste des Juden zu begreifen und vieles Niedere zu verzeihen: das Höchste jüdischer Leistungen und alles, was die Juden in Zeiten der Schmach aufrecht erhielt, an denen jedes Volk, das Freiheit als sein höchstes Gut empfindet, zugrunde gegangen wäre; die Absolutheit des hohen Juden auf der einen Seite und die Biegsamkeit des niederen vor dem Schicksal auf der anderen. Alle diese Züge des jüdischen Wesens sind durch die harten und bitteren Schicksale des jüdischen Volkes hindurch zurückzuführen auf das Gefühl einer bedingungslosen Abhängigkeit von den Gesetzen eines ewig übergeordneten und vom Einzelnen nie zu erfassenden Ganzen.

In diesem Weltverhältnis der Juden, verglichen mit dem der Inder ist das Eine deutlich: die Juden haben nicht wie die Inder eine *unmittelbare* Beziehung zur Welt, zu Gott, zum Selbst, zu den letzten Quellen des Lebens, sondern eine solche, die erst durch das Gesetz begriffen, durch die Liebe vermittelt werden muß. Dem Welterfassen der Inder könnte weder Liebe noch Gesetz etwas Entscheidendes bedeuten. Was soll dem Drang nach bedingungsloser Freiheit von allem Seienden das Gesetz? Was soll die Liebe im Verhältnis des Ich zum Ich, das nur das Versinken in ein immer tieferes Ich verlangt? Die Mystiker haben die Liebe aus dem Christentum herübergenommen, weil sie die alten Lebensgegensätze des Christentums, Gott und Seele, mit übernahmen; aber aus der christlichen Liebe wurde bei ihnen eine Liebe so anderer Art, daß es scheint, als seien die uralten

germanischen Leidenschaftsbeziehungen zwischen Mensch und Mensch in dieser inbrünstigen, versinkenden, verschmelzenden Liebe zu Gott wieder emporgetaucht und ins Gestaltlose gesteigert. Die Liebe ist gebunden an das Du, und daß ihr dies in der Mystik immer tiefer zurückweicht und zuletzt versinkt, gibt dieser Liebe den Charakter schwindelnder Ekstase, den die jüdische Liebe und die eigentliche christliche Liebe als die zu einem unverrückbar Übergeordneten nicht kennt. Denn alle Liebe geht ursprünglich aus vom dualistischen Weltgefühl. Der Mittlergedanke ist der eigentliche Liebesgedanke der Menschheit, und das eigentliche Zeichen der Liebe ist das Symbol in seiner ursprünglichen Bedeutung: als die Vereinigung zweier getrennter Ringhälften. Alle Liebe ist Kraft zur Überwindung ewiger Lebensgegensätze, ist der Drang, der in den Gegensätzen selbst sich erzeugt, sobald sie sich als Teile eines gleichen Lebens empfinden und sich so ineinanderzufügen streben, daß sie selbst das Ganze werden. Aber nicht in einer Verschmelzung, einer Aufsaugung des einen durch das andere kann das dualistische Weltgefühl diese Einigung begreifen, sondern im Sinne eines sich ineinander Einfügens, eines Zusammenwachsens zu einem Ganzen, zu dem die Teile selbst sich angelegt fühlen im letzten Sinne als eine Vollendung des Weltganzen durch die Kraft des gereinigten, seine Stellung begreifenden menschlichen Willens. Sich zu schließen ist das Streben jedes Zwiespalts, der ein lebendiger ist, und so trägt jede dualistische Welterfassung den Drang zur Versöhnung der Welthälften in sich. Je größer die Kluft ist, um so gewaltiger wächst der Drang zu ihrer Überbrückung, um so mehr muß dieser Drang ein Selbständiges, für sich Bestehendes werden, das sich als Prinzip, als Gestalt, als Engel und schließlich als Person, die beider Welthälften Anlage in sich trägt, herausstellt. So lebt der Messiasgedanke tief in der Wurzel des Judentums, und durch das ganze alte Testament mit seiner Strenge und Härte leuchtet wie ein Funke, der die Welt ergreifen will und muß und erst als Flamme aufschlagen wird, wenn sie ganz ergriffen ist, die Liebe hervor. Die Liebe, die hier noch ausschließlich in der schlichten Hülle der Gesetzeserfüllung lebt und doch wie in der Opferung Isaaks bereits über den Gehorsam hinaus eine brennendere Kraft zum Opfer aus sich entfaltet — und die in Josephs

schlichtem Wort zu seinen Brüdern: „Fürchtet euch nicht, denn ich bin unter Gott", schon als Liebe im keimenden Begreifen des göttlichen Gesetzes über die bloße Gerechtigkeit siegt. —

Spinozas System der Identität scheint die Liebe in diesem Sinne auszuschließen. Hier ist keine Vermittlung zwischen getrennten Welthälften nötig. Diese streng geschlossene Welteinheit scheint der Liebe keinen Raum zu lassen. Und dennoch ist hier das Verhältnis des Einzelwesens, des empirischen Selbst zum absoluten Selbst, das Verhältnis des Ich zu Gott, auf das allein es bei der Liebe ankommt, so verschieden von dem des Inders wie das des Judentums selbst.

Wie für das alte Judentum wäre für Spinoza eine Einwirkung des Selbst auf seine Form, eine Änderung des existenzialen Charakters des Einzelseins durch den eigenen Willen, und die dadurch erreichte Annäherung an das absolute, göttliche Selbst Wahnsinn vor dem Gesetzescharakter der Welt. Gerade das vollkommene Ich- und Weltsein Gottes greift dadurch, daß es selbst der gesamte Weltzusammenhang ist, so unermeßlich über die Beschränkung, in der dies am Einzelnen sich darstellt, hinaus wie das Sein über eine seiner zahllosen flüchtigen Daseinsweisen. Die Notwendigkeit, die das Ganze ist, kommt allein ihm, dem ewigen Wesen der Dinge zu; das ewige Gesetz, das in ihnen lebt, *ist* allein, und an ihm kann durch den Einzelnen nichts geändert werden. Was verändert werden kann, ist einzig die Klarheit der Beziehung des Einzelnen auf das Ganze. Die Daseinsweise kann das Göttliche reiner oder weniger rein darstellen, und sie hat Ewigkeit einzig, sofern sie es darstellt, und um so mehr, je wahrhafter sie es darstellt. Und doch liegt auch alles, was an den göttlichen Daseinsweisen falsch, schlecht oder vorläufig erscheinen könnte, wiederum nur in unserer von den Affekten gegen die Dinge verwirrten Betrachtungsweise, so daß sie nichts sind als diese Gesetzlichkeit, die sie darstellen, und wir, je reiner wir sehen, um so mehr sie selbst sehen. So ist unser Erkennen des Wesens der Dinge die Kraft, die sie in uns zu sich führt, und so würden wir, indem wir etwas an den Dingen, und mehr noch an unserem Selbst, durch das wir sie erkennen, ändern, verwandeln wollten, uns nur immer tiefer in diese falsche vorläufige Auffassung verstricken; je reiner wir den ewigen und

notwendigen Zusammenhang der Dinge erkennen, um so reiner werden wir uns ihm einzufügen und damit wir selbst zu sein streben. In diesem Sinne führt die Erkenntnis auf die höchste der Tugenden, die Spinoza im schroffen Gegensatz zu den indischen Lehren als die Selbsterhaltung begreift. Selbsterhaltung als reinster Gegensatz zum Eigennutz: als Abstreifung alles Fremden, Äußeren, mit dem ich mich verwirren würde, als Wahrung des göttlichen Gesetzes an dem Punkt, wo ich es am tiefsten begreife, als Steigerung des Selbstbewußtseins, des Gottesbewußtseins, als reines Ergreifen des eigenen Wesens in und durch Gott. Zu dieser Selbsterhaltung führt nur die Liebe zu Gott. Denn nicht mich suche ich in ihr, sondern Gottes Gesetz in mir. Nicht auslöschen will ich mein Selbst in einer letzten Identität von Selbst und Welt, sondern mich besser begreifen lernen als Daseinsweise, die soviel vom göttlichen Selbst- und Weltsein in sich zu realisieren strebt, wie sie erfassen kann. Denn niemals kann für Spinoza die Identität der Welt jene verwandelnde, auflösende Bedeutung für das menschliche Selbst haben wie für den Inder der Veden. Nur logisch ist für ihn die Identität der Welt gegeben. Sie ist nicht die lebendige Identität des Inders, die das schwankende einmalige Selbst durch das Erleben seines tieferen Selbst unmittelbar in seinen letzten Quell zurückführt. Zu Gott führt in diesem logischen Gesetzeszusammenhang für das Einzelwesen, das lediglich eine seiner Daseinsweisen, seiner Darstellungsformen ist, kein Weg; soweit dieser Zusammenhang ein bloß logischer ist, ist es starr und tot in ihm beschlossen. Und wenn auch die Liebe diesen Zusammenhang nicht zu durchbrechen, nicht aus ihm herauszuführen vermag, Herz an Herz eines lebendigen Gottes, so kann doch nur sie dazu führen, Gottes ewiges Gesetz und sich in ihm zu begreifen. Dies Durchschauen der Notwendigkeit alles Seins und Geschehens in Gott ist die Erlösung durch die Liebe zu ihm, die nichts ist als die unendliche Sehnsucht nach dem vollkommenen Begreifen seines Gesetzes.

So schafft auch hier erst die Liebe als das dynamische Moment der göttlichen Unendlichkeit die wahre Verbindung zwischen Ich und Gott. Die an sich leblose und dem Leben des Subjektes unzugängliche Identität der Welt wird als lebendige

nur hergestellt durch die Liebe, die aus unermessenen Unendlichkeiten hereinflutend das starre Weltgesetz bewegt und in ihm selbst die rückgewandte Sehnsucht zu Gott, zum Begreifen des göttlichen Gesetzes entzündet. Insofern ist die Liebe auch hier die lebendige Mittlerin zwischen Mensch und Gott und die wahre Erfüllung des Gesetzes.

Nüchtern und kühl steht neben der indischen Ekstase und der Ekstase der Mystik und neben dem dionysischen Orgiasmus diese Liebe, die nichts durchbrechen, nichts verwandeln, nichts zerstören und erbauen will, deren einzige Aktivität die zähe starre Wahrung des für göttlich Erkannten gegenüber jeder unreinen Vermischung und freventlichen Erhebung des Einzelnen ist. Wie das kühle klare Wasser, das in immer gleicher Form der Erde entquillt, dem sich aus ihr durch Rebe, Blüte und Frucht, durch Gärung und Klärung zu immer neuen berauschenden Verwandlungen entfaltenden Wein, der weiter berauscht und verwandelt, steht die Gesetzesliebe des Alten Testaments, die Gesetzesliebe Spinozas der Mystik aller Zeiten gegenüber. Wie das Wasser, das reinigt und läutert, kühlt und erfrischt, — aber auch wie das Wasser, das in ruhiger, tief bewegter Weite als das Meer vor uns liegt, dessen rhythmischer Schlag den ewigen Dithyrambus der göttlichen Ordnung, der Gesetzlichkeit des Weltalls immer neu zu uns emporträgt und in jeder seiner Wellen die Unendlichkeit verkündet, in der sie ist, aus der sie stammt und in die sie liebend als in das Ihre zurückkehrt.

Von der Sendung des Judentums

IDEEN ZUR PHILOSOPHIE HENRI BERGSONS

Von Kurt M. Singer

Da Hegel die Geschichte des Weltgeistes übersann, wurden ihm Orient und Okzident zu Zeiten des einen ungeheuren Geschehens, in dem sich die Fülle der im Geist beschlossenen Richtungen entfaltet und verwirklicht wie das Leben des Baumes in Stamm und Gezweig. Als Träger dieser Einheit erschien ihm das Judentum.

Morgenländisch ist nach Hegel die Richtung auf das Eine und Allgemeine — „denn dem Morgenlande gehören die maßlosen Anschauungen an, die alles Begrenzte über sich hinaustreiben". Das Judentum aber bedeutet ihm die äußerste Steigerung und zugleich die Umkehr des Orients: das unbestimmte Allgemeine verwirklicht sich zur Realität des einen, unsinnlichen Gottes. Der Geist löst sich hier aus der Substanzialität, der dunklen Indifferenz des Orients. Er geht in sich nieder und erkennt sich als das Eine, Innere, im Gegensatz zur Materie, die er nunmehr als das Vielfache, Äußerliche, Geschaffene bestimmt. „Dadurch geschieht der Bruch zwischen dem Osten und Westen."

Weiter aber ist es nach Hegel die Sendung des Judentums, das wieder zu verbinden, was es um der höheren Einheit willen trennen mußte. Als der Geist von der abstrakten Form, in der ihn das Judentum erfaßt hatte, im Griechentum fortgeschritten ist zur Erfüllung in der schönen Individualität, und als diese neue Welt, durchaus ans Sinnliche, Einzelne, Konkrete gebunden und nur durch glücklichen Zufall in lebendigem Gleichgewicht gehalten, zur römischen Zeit in absolute Zersplitterung und Veräußerlichung gerät — ist es das Judentum, das den Geist rettet, indem es die Zerrissenheit in sein eigenes Selbst hineinnimmt, den Dualismus, dessen Mythos es im Bilde des Sündenfalls geschaffen hatte, in sich wiederfindet und zugleich die orientalische Substanzialität, als Gewähr der Einheit. Es erträgt das allgemeine Elend nicht durch Stumpfheit, wie die Römer, sondern durch unendliche Energie der Sehnsucht. Es leugnet nicht stoisch den Schmerz. „Die jüdische Empfindung beharrt vielmehr in der Realität und verlangt darin die Versöhnung, denn sie ruht auf der orientalischen Einheit der Natur, d. i. der Reali-

tät, der Subjektivität und der Substanz des Einen.“ So bereitet sich im Judentum die Durchdringung orientalischen und okzidentalischen Wesens vor, die in der Form des Christentums fast zwei Jahrtausende Europa beherrscht hat.

*****

Diese Synthese ist heute erschüttert; das Gefühl ist allgemein, daß die religiöse Grundlage des europäischen Lebens nicht mehr ausreicht, den neuen Bau zu tragen. Eine unübersehbare Masse von Einrichtungen und Apparaten legt sich auf den Menschen, schwerer noch als einst das römische Imperium, das doch im Kerne menschliche Wirklichkeit gewesen war. Die religiösen Traditionen erweisen sich als unfähig, die erstarrende Masse mit neuem Leben zu füllen, ja sie scheinen mit irrealen Forderungen die Verwirrung zu steigern. So sehen einige der Besten das Heil in der Abstreifung dieser Tradition und in der Rückkehr zum griechischen Begriff der Menschheit: Griechentum als Bändigung des eingeborenen Chaos durch begrenzende Gestaltung, im Gegensatz zu den maßlosen Forderungen des Orients.

Auf der anderen Seite erhebt sich das Morgenland langsam zum Bewußtsein seiner selbst. Es will nicht länger als bloße Vorstufe zum Abendlande gelten. Es nimmt die europäische Technik an, aber es findet im Abendlande hinter den vielen Zwecken und Mitteln nicht den einen Unendlichkeitsgedanken, ohne den der Orientale nicht atmen kann. So setzt es dem vielspältigen Treiben des Westens sich selbst als Hüter des Unbedingten entgegen. Das Netz der Verkehrsmittel, das Ost und West zu verbinden schien, hat die Welten furchtbarer getrennt, als es am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts geahnt werden konnte. Es scheint heute vielen, daß kein geistiger Wille mehr die Hälften der Welt zu verschmelzen vermag.

Der Zwiespalt aber setzt sich ins Innere fort. Im Abendland regt sich das Gefühl, daß mit der Rückkehr zum Griechentum nicht alle Nöte zum Schweigen gebracht sind. Das Bedürfnis nach einem Transzendenten ist geblieben, heftet sich dort, wo die Traditionen stark sind, an die Reste des christlichen Zeitalters, und sucht sich Scheinerfüllungen, wo der Zusammenhang mit der Vergangenheit nicht mehr lebendig ist, und keine seelische

Gewalt die alten Regungen zu bannen vermag. Asien aber muß erkennen, daß seine traumhafte Einheit sich bei der Berührung mit dem Westen in ein unvermitteltes Nebeneinander der unvereinbarsten Teile auflöst, und wird durch die Notwendigkeiten sozialer Rekonstruktion darin gehemmt, seine besten Kräfte an die Schöpfung einer neuen geistigen Einheit zu wenden.

Was hat das Judentum in diesem ungeheuren Ringen an Kräften einzusetzen? Es muß an ihm teilnehmen, wenn es nicht zwischen den feindlichen Welten zu wesenlosem Staub zerrieben werden will.

Wo aber ist die Kraft, die ihm die Entscheidung verbürgte? Es fehlt ihm ebenso die freie Gestaltungskraft, die das Erbteil Griechenlands ist, wie die von allem Leben entbundene Schau der indischen Heiligen. Es kann sich weder in den Traum des Morgenlandes zurückbeugen, noch in dem gestaltenreichen Chaos des Westens verharren. Ist seine Mission beendet? Oder sind Anzeichen da, daß sich unterirdische Kräfte im Judentum regen, in deren Hand wiederum die Entscheidung über den Streit der Welten gelegt ist?

Ich suche diese Anzeichen nicht in der unruhigen Geschäftigkeit derer, die aus der Empfindung einer Not nach Heilmitteln suchen. Erneuerung kommt, nach dem tiefen Worte Georges, aus dem Fernsten; nicht aus dem Wesensfremden, aber aus Regionen, die sich nur dem erschließen, dem ein neues Bild des Göttlichen aus der Fülle des Wesens aufsteigt — in der Verwirklichung, die dem Tage nicht näher ist als den Sternen.

So rede ich von dem Wege, auf dem uns Bergson wie von unsichtbaren Mächten gezogen einer neuen Erfüllung entgegengehen läßt — als einem dieser Anzeichen, und in der Hoffnung, daß sich zugleich sein Werk, dessen Sinn so durchsichtig scheint und sich doch dem Erfassen geheimnisvoll entzieht, von diesem Wege aus in seiner tieferen Einheit erschließen wird.

* * * * *

Die Struktur der Philosophie Bergsons ist von dem Aufbau früherer metaphysischer Systeme durchaus verschieden. Seit den Anfängen des griechischen Denkens hat die Philosophie den Anspruch erhoben, dem Leben mit der Strenge kristallinischer

Form gegenüberzustehen: dem Wandel der Dinge enthoben, sich selbst genügend, um eine feste Mitte nach unveränderlicher Norm geordnet. Was von Schimmern und Strahlen des Lebens eintrat in dies Gebilde, sollte nach dem ewigen Gesetz gebrochen in das Reich des Mannigfaltigen und des Flusses zurückgesandt werden: das Gesetz aber sollte das Wesen der Welt spiegeln, das sich einst zur Fülle der Erscheinungen verbreitet hat und sich nun zur Einheit des philosophischen Gedankens sammelt.

Die Philosophie ist oft über diesen ihren Begriff hinausgegangen, aber nur wie gegen ihren Willen. Erst mit Bergson beginnt eine Philosophie, die ihr Gleichnis nicht im Kristall, sondern im Lebendigen sieht. Die ältere Metaphysik hatte nach einem System von Begriffen gestrebt, die sich, um einen Zentralbegriff geordnet, im Gleichgewicht halten, jeder gestützt und stützend, freischwebend über dem dumpfen Sturz der vergänglichen Dinge und Wesen. Die Philosophie Bergsons will sich nicht aus der Sphäre des Lebendigen lösen: So kann sie auch fordern, daß man sie nicht nur in den geometrischen Linien eines Konturs erfasse, in dem begrifflichen Substrat, dessen sie sich zur Mitteilung ihrer Erkenntnisse bedient, sondern aus dem geheimen Anhauch, dessen sprachgewordener Ausdruck dieses Werk ist: Lebendige Gestalt erschöpft sich nicht in dem Gesetz ihres Umrisses, über alle greifbare, räumliche Spur hinaus ist sie Verkörperung eines Ursprünglichen, dem keine endliche Form angemessen ist — ist Dämon, Bewegt-Bewegendes und kommt zu uns als Stimme der Urtiefe.

Es scheint, daß die Mißverständnisse, die Bergsons Werk mit immer zäherer Kruste umgeben, alle auf die Neigung zurückgehen, ein unfertiges aber verschleiertes System dort zu suchen, wo nichts ist als die Stetigkeit eines Antriebs: des Antriebs, eben diesen Hang zum geometrisch-systematischen Deduzieren zu überwinden; nicht die Einheit eines obersten Begriffes, sondern eines Weges.

Bergson ist diesen Weg noch nicht zu Ende gegangen, und so bleibt es gewagt, über ein Werk zu sprechen, das vielleicht schon in diesem Augenblick eine unerwartete Wendung genommen hat; nehmen darf — denn es gewinnt seine Erkenntnisse nicht durch Ableitung aus einem abgegrenzten System von Grundsätzen und trägt in sich keine Schranken, die es bestimmen könnten, irgend-

ein Wirkliches aus seinem Kreis auszuschließen. Aber ich rede auch nicht von dem Inhalte dieses Werkes, von den durchlaufenen Strecken seines Weges, sondern vom Wege selbst, vom Gehen dieses Weges — von der Einheit von Weg und Bewegung. Ich will nichts hören als die Stimme, die in diesem Werke Mund und Sprache gewonnen hat und so zu einer Kraft in unserem Leben geworden ist.

* * * * *

Bergson gilt als der Philosoph des gegenwärtigen Übergangs, sein Werk als der geniale Ausdruck dieser Zeit. Es heißt oft, er spreche das Verhängnis unserer Epoche aus, aber das Überzeitliche sei ihm verschlossen. Wenn er die Bewegung im Beharrenden sehen lehrt, das Werden das kein Sein kennt, die Auflösung alles Festen, das rastlose Gleiten, die Mischung, wenn er den Übergang aller Dinge als ihr Wesen erkennen läßt — so sieht man darin nur das Schicksal einer Epoche gespiegelt, der alles Überkommene, Ruhende, Gesicherte sich ins immer Flüchtigere auflöst und alles Wesenhafte fragwürdig wird. Seine wie ihre Mission, sagt man, ist kritisch: sie haben die stockenden Reste abgelebter Zeiten zu zersetzen, das Tote und das Wuchernde zu entfernen und den Boden für die neue Saat zu bereiten. So wird Bergson gelobt, wo er die Übergriffe der mechanistischen Wissenschaft, die Tyrannei des Intellektualismus abwehrt und Raum und Licht für die schöpferischen Kräfte des Lebens schafft. Wo er aber über die Grenzen seiner kritischen Tat hinwegschreitet, scheut man sich mit ihm zu gehen. Die schöpferische Wirklichkeit als Bewegung, Werden, Zeit, Dauer zu deuten — heißt das nicht in das Chaos dieser Zeit zurücktauchen, die Krise in Permanenz erklären und die Möglichkeit künftigen Aufbaues schlechthin verneinen?

So scheint Bergson alles gegen sich zu haben, was zur Schöpfung eines neuen geistigen Reiches strebt, die visionäre Kraft des Künstlers wie die konstruktive Leidenschaft des Platonikers, und es würde ihm, nach kurzem Auflodern allgemeiner Begeisterung, nicht viel mehr bleiben als historischer Ruhm und die trübe Gefolgschaft der einen, die ihre Müdigkeit in eine Orthodoxie, und der anderen, die ihre Verworrenheit in eine

blinde Aktion treibt, und denen beiden eine Kritik des Intellekts gelegen kommt.

Es genügt aber, das Werk aus dieser dumpf gespannten Atmosphäre einer Zeit zu heben, in der nicht Urkräfte miteinander ringen, sondern Splitter vergangenen Lebens, Süchte und Worte sich reiben, und ihm die Stille zurückzugeben, in der es empfangen ist, um zu erkennen, wie unbedingt es sich dieser Zeit entgegensetzt, des Neuen, Schöpferischen, Unantastbaren in sich so gewiß, daß es den Gegensatz zur Umwelt und zu den Mitlebenden nicht erst betonen braucht.

Diese Zeit hat alle Werte fraglich gemacht; was von Zwecken und Normen gebundener Epochen auf sie gekommen ist, hat sie gelockert, und es ist ihr nichts geblieben als das dunkle Verrinnen des bloßen Lebens. Sie funktioniert, aber sie handelt nicht. Sie ist Bewegtheit um der Bewegung willen, als fürchte sie die Ruhe, in der sich ihre Leere offenbaren könnte. So ist sie Prozeß schlechthin, Wandlung ohne Ziel. Sie eilt, um nur an das Wohin nicht denken zu müssen. Dabei würde sie gern etwas Beharrendes anerkennen. Aber sobald sie vor eine solche Entscheidung gestellt wird, sieht sie gleich, daß es ihr verwehrt ist: es ist ihr Verhängnis, auch das Eherne anfressen zu müssen wie eine Säure.

Immer muß sie sich am Unveränderlichen, Wandellosen messen, sie hängt an ihm mit einer völlig romantischen Sehnsucht: der Sehnsucht des Schwachen, die sicher ist, daß ihr der Gegenstand ihres Begehrens niemals gehören wird, und der es Genuß und Schicksal bedeutet, zwischen Schwärmen und Verzweifeln auf- und abgeweht zu werden.

Bergson ist in diesen Höllenkreis nicht verschlagen. Er redet von einer Sphäre aus, in der der Widerspruch, der die Zeit zerreißt, aufgehoben ist — nicht durch bloße Dialektik, sondern durch ein tieferes Erlebnis, das jene Antinomie als scheinhaft verblassen läßt. Die anscheinende Rastlosigkeit der Zeit erweist sich hier in Wirklichkeit als trägste Ruhe, und unser tiefstes Wesen erkennt, daß ihm nicht Ausruhen in einem Unveränderlich-Vollkommenen angemessen ist, sondern Tat und Steigerung. Die Heilmittel, die die Zeit verlangt, erscheinen von da als bloßer Ausdruck ihrer Krankheit. Sie fordert das Sein, weil sie unfähig ist, das Werden als Schöpfung zu erleben, statt als Verfließen

und Abrinnen. Sie sieht die Wirklichkeit nicht und greift so zu ihrer Erlösung nach einem Scheingebilde, das die wirklichkeitsfremden Züge ihres Weltbildes ins Kosmische steigert.

Das Leben erscheint uns als sinnloses Wachsen und Welken, pure Bewegtheit, weil wir dem Hang nicht widerstehen, uns von den Dingen treiben zu lassen. Dann folgt ein Inhalt auf den anderen, und jeder Augenblick geht im folgenden verloren. Wir glauben zu schauen und zu handeln, verbinden uns, stürzen und reißen mit: aber in alledem ist nur die unfreie Bewegung, die wir dem fallenden Steine zuschreiben. Dieser ist während seiner Bewegung an unendlich vielen Stellen des Raumes. Aber keine der Stellen weiß von der vorigen. Sie existieren nur in dem ins Unendliche wiederholten Anheben einer Gegenwart, die ohne Vergangenheit und ohne Zukunft ist, denn ihr Verhältnis zum Vorher und Nachher erschöpft sich in der äußerlichen Kausalität, die aus der gleichen Ursache die gleiche Wirkung hervorgehen läßt, und zwar so, daß die Ursache in der Wirkung aufgehoben ist, ohne in ihr anzudauern.

So haben auch die Inhalte unseres inneren Lebens die Tendenz sich gegeneinander zu isolieren, sich zu verdinglichen, sich aus ihrer geheimen Durchdringung und Spannung zu lösen, um zur Ruhe, zum absoluten Auseinander, zu der völligen Entspannung und Berechenbarkeit zu kommen, die der Raum repräsentiert. Was sich nicht auflösen läßt in objektiv-mathematische Beziehung von Raumpunkten — gilt als unerheblich. Die Unteilbarkeit unserer Erlebnisse, die im Innersten durchaus unvergleichlich und namenlos sind, wird zerfällt in ein Produkt allgemeiner Gegenstände und unserer Subjektivität, die ebenfalls unter dem Schema eines Raumdings begriffen wird. Diese Welt scheint so unablässige Bewegung zu sein, während sie doch aus einer Unendlichkeit von Zuständen zusammengesetzt ist wie ein Mosaik.

Bergson leugnet das Recht dieser statistischen Betrachtungsweisen nicht schlechthin, ja er begründet ihre Legitimität — in der Anwendung auf die peripherischen Provinzen des Lebens, dort, wo wir mit den Bedingungen der räumlichen und sozialen Umwelt handgemein werden. Wir passen uns der Materie an, um uns gegen sie zu behaupten, und dazu ist uns ein grob ver-

einfachtes Bild der Welt nötig, Ordnung der Dinge nach allgemeinen Kausalitätsgesetzen, verstandesgemäßes Handeln nach Zwecken und Mitteln. Es gilt aber, über die Krusten des Ich, die in der Wechselwirkung mit der Materie den Charakter der Dinge angenommen haben, vorzudringen zu dem Leben, dessen entseelter Rest diese Welt ist, in der wir uns gemeinhin bewegen.

Es ist schwer diesen Weg zu gehen, einen langen, peinlichen Weg durch die Verschlingungen unseres Wesens mit der Außenwelt, in der uns die schlichte Notwendigkeit, uns zu sichern gegen den Ansturm der Elemente, festzuhalten scheint. Der Weg von der Welt der dinglichen Notwendigkeit zum Reich der Freiheit ist nicht mit einem Sprung zu nehmen, wie es die Früheren annahmen, die ein Reich der Noumena postulierten, indem sie hinter die Welt der Dinge ihr entfärbtes Nachbild stellten. Denn der Übergang ist, vom Beschauenden aus geurteilt, ganz unmerklich. Es gilt zu erkennen, daß in jeder Handlung, so automatisch sie scheine, ein Funke von Spontaneität wohnt, der sich anfachen läßt; daß nur die Beschränkung des Blicks, durch die Abhängigkeit von den nächsten Bedürfnissen, die individuelle Tönung übersehen läßt, die jedes menschliche Erlebnis mit der Ganzheit einer Individualität verbindet. Auch die Erinnerungen, die in einem Menschen bei dem Duft einer Blüte aufsteigen, sind nicht Assoziationen, die sich als subjektive Zutaten an eine objektive Realität heften, sondern sind eins mit diesem Duft: In dem Erlebnis der Blüte sind Erinnerungen und Empfindungen zu einem unteilbaren, absolut individuellen Ganzen verschmolzen, auf das die Analyse kein Recht hat, soweit es sich um das Erlebnis und nicht um die Orientierung in Zusammenhängen handelt, die ihm wesensfremd sind.

Von diesen mehr peripherischen Erlebnissen, in deren flüchtiger Färbung der Anteil unserer Persönlichkeit nur schwer zu fassen ist, gilt es dann aufzusteigen zu den Akten, in denen unsere Freiheit sich immer reiner entfaltet: zu Erlebnissen, in denen wir uns nicht nur wiederfinden, sondern uns selbst schaffen, Handlungen, in denen unser Wesen aus innerer Notwendigkeit, nicht durch Anpassung an eine veränderte Lage, eine neue Form annimmt — in einen Akt, der Tun und Getanes nicht mehr zu scheiden gestattet.

Erst in dieser Sphäre löst sich alles Stockende, Isolierte, Starre auf in unhaltsame Bewegung. Die Elemente dieses Prozesses beharren nicht mehr außereinander, sondern durchdringen sich. Wir erfahren, daß wir mehr sind als ein Bestand von aufzeigbaren Teilen, den die Worte der Praxis umschreiben; mehr als die Zeichen, die unserer täglichen Orientierung dienen. Wir sind Prozeß; aber nicht Verrinnen — sondern Dauer. In unsere Gegenwart geht unsere ganze Vergangenheit ein, nicht wie eine materielle Ursache in ihrer Wirkung verloren geht, sondern als lebendige Erinnerung, die an unserem Wesen baut und in ihm fortlebt. In unseren höchsten Augenblicken wird alles wirklich, was je in uns lebendig war und drängt gegen die Pforte der Zukunft — Erinnerung nicht als Komplex abgeblaßter Wahrnehmungen, sondern als Substanz unseres Wesens: eben als Dauer. Denn mit diesem Wort wird hier nicht eine kategoriale Form des Erlebens bezeichnet, nicht eine Form des zeitlichen Abflusses, sondern die Intuition der Wirklichkeit selbst, in der das Wirkende nicht vom Wirken ablösbar ist, die unerhörte Erfahrung, daß Ewigkeit nicht Unveränderlichkeit zum Korrelat hat, sondern Bewegtheit. So ist Dauer nicht zu deuten als Zeitlosigkeit, sondern als Beharren in der Veränderung. Aber auch dieser Ausdruck kann irre führen: Dauer ist das Sein *als* Bewegung, Bewegung als Reifen, Reifen als Sich Selbst Schaffen; es ist also das Gegenteil der Zeit, die wir mit Uhren messen und die nichts anderes ist als Verräumlichung, Veräußerlichung der Dauer, die in ihrer reinsten Form allerdings zeitlos ist — wenn man hier Zeit im Sinne der Naturwissenschaft und der täglichen Praxis versteht.

* * * * *

Die Erfahrung der Dauer führt uns in die Mitte unseres eigenen Wesens, dorthin wo unser Leben, ganz ohne Seitenblick auf die Außenwelt, sich aus sich selbst entfaltet; aber es isoliert uns nicht. In der Spannung der schöpferischen Augenblicke erfassen wir das Wirkliche in uns; und zugleich erschließt sich, wie durch ein Wunder, die Wirklichkeit auch des Fernsten. Auch die Reihe der lebendigen Wesen, die zu uns aufwärts führt, ohne daß wir uns anmaßen dürften ihr Zweck zu sein, erfassen wir jetzt aus

ihrer schöpferischen Mitte heraus. Das Leben außer uns erscheint nicht mehr als Gegenbild unserer ziellosen Unrast, pures Strömen der Energien, blinde Bewegtheit. Es ist mehr als der Wille Schopenhauers. Aber es ist auch nicht die dionysische Macht, die ihrem eigenen Hang überlassen mit Naturnotwendigkeit die höchste Steigerung erzeugt. Auch das Leben der Pflanzen und Tiere hat teil an dem Widerstreit der Tendenzen, die Bergson, um uns ein erstes Verständigungsmittel zu schaffen, als Trieb zur Spannung und Trieb zur Entspannung bezeichnet. Es hat teil an der spontanen Aufwärtsbewegung der schöpferischen Kräfte und zugleich am Herabgleiten der Materie. Wie es hervorgegangen ist aus dem Drang des werdenden Geistes, die Materie zu überwinden, indem er sich ihr anpaßt, um die so Überlistete in sein Streben einzubeziehen, so trägt noch jedes Lebewesen das Siegel dieses Dualismus: es ist Verkörperung des élan vital und zugleich seine Begrenzung durch die Eigenwilligkeit der Materie. Der Urantrieb des Lebens will höchste Spannung der Kräfte, Einsatz des ganzen Wesens, Gefahr und Opfer: der Einzelne aber will nur seine Sicherung. Er verkrustet sich eher, als daß er sich wagte: comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie.

Jede neue organische Form ist ein Sieg der schöpferischen über die materielle Notwendigkeit. Statt sich aber als Keim zu fühlen, als Bewahrer einer Bewegung, die es gesteigert weiterzugeben bestimmt ist, versinkt das Individuum, über sein eigenes Bild gebeugt, in Starre. So erscheint alles Leben, von außen gesehen, als bloße Anpassung, Reaktion auf äußere Reize, blinde Bewegtheit. In Wirklichkeit ist die Materialität des Körpers nichts Positives: es ist die Summe der beseitigten Hindernisse, die dem sich befreienden Leben im Wege standen. Das Auge ist nur der Prozeß des Sehens, von außen betrachtet. Mit diesen äußeren Aspekten der schöpferischen Entwicklung allein hat es die Biologie zu tun, ihr Blick ist stets rückwärts gewandt, auf die Produkte der Evolution, nicht auf den Akt der Entwicklung selbst.

Der Lebensbegriff Bergsons ist also durchaus suprabiologisch. Er gibt der organischen Entwicklung einen Sinn, der nicht mit

den Mitteln der wissenschaftlichen Analyse gefunden und schwerlich durch die Biologie verifiziert werden kann. Er stellt sich auch jenseits der Antithese von Natur und Geist: das Leben Bergsons verharrt weder in der Sphäre der Naturgesetze noch in einem Transzendenten, es *ist* überhaupt nicht, sondern *wird,* indem es das Ringen der beiden Urtendenzen des Weltgeschehens in sich *verwirklicht*: une réalité qui se fait à travers celle qui se défait.

Verfolgt man diese Urtendenzen über ihren Schnittpunkt im Lebewesen hinaus, so erscheint die eine als reinste Spannung, intensive Existenz, Identität des Tuns und des Getanen, lebendige Ewigkeit, in der sich die Dauer der Lebewesen verdichtet wiederfindet wie die Schwingungen des Äthers im Licht; die andere als Zerstreuung, Extensität der Bewegung, Auflösung des Was ins Wieviel, des Besonderen ins Homogene. Es ist uns Lebenden nicht gegeben, diese Wege zu Ende zu gehen oder auch nur ihre Realisierung zu schauen. Wir mögen das Ziel der völligen Entspannung im reinen Raume der Mathematik, in den Normen der geometrischen Logik vorgezeichnet finden: die uns gegebene Materialität der Dinge aber erschöpft sich nicht ganz in ihrer Räumlichkeit, — ein gewisses Eingefaltetsein ihrer Teile ist nötig, damit jeder überallhin wirken könne. Und auch das Schöpferische, die Tendenz zu Tat, Freiheit, Steigerung ist uns nicht entbunden von der Bürde des Niederziehenden gegeben. Das Leben, das uns wirklich ist, verhaftet uns an beide: so ist uns auch der Sinn jeder Tendenz mit dem Sinn der entgegenstehenden durchdrungen: nicht durch historisch zufällige Begegnung, sondern durch sein Wesen. Freiheit hat uns nur Sinn in bezug auf eine Gebundenheit, der sie gegenübersteht, tiefer noch: die sie in sich zu überwinden hat. Wir sind nicht nur an die Dualität von Licht und Dunkel gebunden, sondern erkennen, daß es dem Licht *wesentlich* ist, Dunkel zu überwinden.

* * * * *

Von dieser Erkenntnis aus erhält Bergsons Begriff des Lebens die tiefste Bedeutung. Leben ist ihm nicht die Gestaltung eines vorgefundenen Stoffes durch einen gestaltenden Geist, die Zweiheit von Gestaltendem und Gestaltetem ist nicht auf zwei Subjekte verteilt, aus deren Wechselwirkung das Lebendige hervor-

geht, sondern das Gestaltende hat das Formlose in sich, nicht nur als abstraktes Bild, sondern als seine Gefahr, seine Sünde. Die Räumlichkeit steht hier nicht mehr dem Geist und Geistähnlichen gegenüber als dumpfes Verhängnis, mit dem es sich, so gut es geht, abzufinden hat; sie ist ihm nicht äußerlich, sondern entsteht rein aus ihm selbst, sobald seine Spannung sich löst, sein Wille sich befriedigt fühlt, die Bewegung stockt.

Steigen wir in der Reihe der organischen Wesen bis zu dem Ursprung der Quellflüsse hinauf, so verdichtet sich die Einsicht in die Vielheit der Dualismen zu der Intuition des kosmischen Prozesses, in dem der Geist im blinden Trieb nach Verwirklichung zur Materie wird und erst auf unendlich vielen Stufen den eingeborenen Hang zu dieser leichten Entfaltung überwindet, um zur Verwirklichung dessen zu kommen, was als dumpfer Drang in ihm angelegt war, immer bedroht von der Tendenz zur Entspannung.

Gott selbst, als Ursprung alles Seienden, Bewegenden in jeder Bewegung, Quelle des Lebens, hat Anteil an der Urzweiheit. Er ist nichts Fertiges, Dinghaftes, In-sich-selbst-Seliges, sondern Stetigkeit des Quellens, Tat, Selbstbefreiung: auch Gott *wird*. Er selbst ist nicht reiner Geist, der seine ewige Form einer amorphen Materie aufprägt, und Schöpfung bedeutet nicht das Heraussetzen einer vorgegebenen Realität in das bloße Nichts, das nach Bergsons Lehre nicht einmal denkbar ist — sondern Entfaltung, Reife, Aufhellung, Zu-sich-selbst-Kommen eines Ursprünglichen, anfänglich Unerschlossenen. Dieses wird nicht als zeitlose Vollkommenheit gedacht, sondern als unendliche Fülle von Kräften und Richtungen, die nach Verwirklichung drängen, so daß dieser Prozeß ihrer Verwirklichung erst ihren Sinn wie den Sinn ihres Ursprungs entfaltet.

Auf diesen Zug des Daseins scheint Hegel gedeutet zu haben, als er den Weltprozeß als die Selbstverwirklichung der Idee bezeichnete und mit einem ungeheuren Aufwand dialektischer Kraft das begriffliche Denken fähig machen wollte, diesen Prozeß nachzuerzeugen. Bergson aber lehrt, daß das begriffliche Denken zur Erfassung des Mysteriums nicht ausreicht, in dem die Dumpfheit eines unendlichen Dranges aus dem chaotischen Zustand, in dem Materie und Geist traumhaft inein-

ander verrinnen, durch die Reihe der lebendigen Wesen zu immer hellerer Verwirklichung ihrer Fülle und ihres Sinnes aufsteigt: immer reineres Sich-selbst-gehören, stetigere Sicherung gegen die Gefahren von außen und helleres Bewußtsein der Gefahr von innen — Gefahr des Absinkens, des Automatismus, der Bedingtheit. Alle unsere Kategorien erweisen sich vor diesem Prozeß als unzulänglich: er trägt das Siegel der Steigerung, aber weder die Vermehrung einer Kraft noch ihre bessere Ausnützung geben ein adäquates Bild von dem Vorgang, in dem sich das Leben aus der ursprünglichen Beschränkung ins Unbedingte hebt.

Es wäre ganz verfehlt, diese Deutung des Daseins zu den Weltanschauungen zu rechnen, die das Wesen der Welt in der Seele, dem Willen, der Aktivität des Geistes oder in der absoluten Indifferenz suchen. Denn das Absolute Bergsons ist nicht das Seelische, losgelöst vom Materiellen, nicht der Wille im Gegensatz zur Vorstellung, das Formende im Gegensatz zu Geformtem, überhaupt nicht eine begrifflich eindeutige Bestimmung irgendeines Seinszuges; was sich durch die Kontingenz der Erscheinungen hindurch entfaltet, reift, sich schafft, ist überhaupt nicht ein Inhalt, der sich von dem Akt seiner Verwirklichung trennen ließe. Sein Wesen offenbart sich, nicht nur für uns, allein in seinem Werden, dem Prozeß seiner Realisierung, ebenso wie sich im Akt des künstlerischen Schaffens oder in den gesteigerten Augenblicken, wo wir in einer gänzlichen Spannung unseres Wesens uns selbst in eine neue Form hinüberbilden, das Neue aus den Bedingungen nie ableiten läßt. Erst vor dem Gewordenen hat die Analyse das Recht, Inhalt und Prozeß zu scheiden; in der Schöpfung selbst ist beides untrennbar. Die menschlichen Schöpfungsakte aber sind nichts anderes als eine Phase des kosmischen Schöpfungsprozesses. So erfassen wir denn auch dieses Geschehen nur in dem Maße, wie wir uns selber schaffen.

Um die gewordenen Dinge zu erkennen, genügen unsere intellektuellen Fähigkeiten, die durch die Praxis und durch die Wissenschaft ausgebildet sind. Wollen wir aber über die erstarrten Reste des Weltprozesses zu der Wirklichkeit des Prozesses selbst vordringen, zum Werden des Unbedingten, so genügt das Denken nicht, das auf unorganische Objekte eingestellt ist

und alle anderen Gegenstände in deren Formen zu pressen strebt, sondern es gilt uns mit unserem gesamten *Wesen* einzusetzen. Das begriffliche Denken zersplittert in Widersprüchen, wo es mit dieser undurchdringlichsten aller Wirklichkeiten in Berührung kommt. Ihr Sinn erschließt sich nur im Tun des Menschen, der nicht mit der Nachzeichnung einer fremden Vollkommenheit beschäftigt ist, sondern sein Leben von innen heraus gestaltet. In diesem Tun wird erfahren, daß nicht von *einem* Sinn des Lebens geredet werden kann, der dem Leben wie ein Plan zugrunde läge, denn das Leben ist Entfaltung einer Unendlichkeit von Richtungen, deren tragische Antagonismen unaufhebbar sind — sondern daß alle Einheit in dem Antrieb des Tuns liegt: in der Entscheidung für die lebendige Dauer und gegen den eingeborenen Hang zum Lösen der Spannung: für die Verwirklichung Gottes. Dies also ist Intuition; nicht Anschauung eines Raumlosen, sondern der Akt, in dem ein Wesen seinen tiefsten Antrieb, jenseits aller Zwecke und Gegenstände, erlebt.

*****

Es ist schwer, zu dieser Intuition vorzudringen, und noch schwerer, in ihr zu verharren. Die Denkgewohnheiten, die der Mensch im Kampf mit der Materie ausgebildet hat, sind so stark, daß sie auch die reine Schau des Wesens in ihre armen Rahmen zu strecken versuchen. Sie werden argumentieren, daß doch in allem Werden ein Werdendes, in aller Bewegung ein Subjekt, von dem die Bewegung ausgesagt wird, existieren müsse; daß also das Werden Gottes doch das Sein eines Ewigen, in aller Veränderung Beharrenden, voraussetze. Aber gerade das Recht dieser Trennung steht in Frage, die für die elementaren Bedürfnisse der täglichen Praxis wohl genügt, aber dort ohnmächtig ist, wo die Dinge ohne Absichten und ohne wesensfremde Gesichtspunkte rein aus ihrem Innern heraus erkannt werden sollen. Je höher wir aufsteigen im Reich des Lebendigen, desto unmöglicher wird es, eine abstrakte Bewegung von einem abstrakten Bewegten zu isolieren. Es mag im sozialen Leben dienlich sein, zwischen dem Charakter eines Menschen und seinen Taten zu scheiden: von innen gesehen sind beide untrennbar vereint in der Unteilbarkeit eines Prozesses, in dem sie sich wechselwirkend erzeugen.

Wird überhaupt das Werden verständlicher, wenn man ihm ein Seiendes unterlegt? In Wirklichkeit lenkt man dadurch den Blick von der konkreten Realität ab und bietet ihr an deren Statt ein konventionelles Schema, das der Verstand geschaffen hat, um das Leben von den Seiten der Welt abzuleiten, die für die sichere Befriedigung der nächsten Bedürfnisse ohne Belang sind — das aber einen unlösbaren Widerspruch in sich offenbart, wenn es in den Dienst der reinen Schau gestellt wird. Es bleibt unbegreiflich, wie vom reinen Sein ein Werden ausgesagt werden kann. Und auch wenn man das Werden selbst, den Prozeß der Entfaltung als — Sein bezeichnen wollte, da doch auch diese als gegebene Einheit aufgefaßt werden könne, so hat man damit die Intuition des Werdens zugunsten einer intellektualistischen Verdünnung aufgegeben. Das Werden selbst ist nie gegeben, überschaubar; nur das Wort täuscht seine Dinglichkeit vor.

Man mag glauben, so den Begriff des Ewigen gerettet zu haben. Aber die Rettung wäre schwerlich nötig, wenn man gewahr geworden wäre, was dem griechischen Begriff der Ewigkeit und Bergsons Intuition der Dauer gemeinsam ist — und wodurch sie für immer getrennt sind. Beide sind sie Gegensätze zum bloßen Abfließen der mathematischen, abstrakten Zeit. Während aber der Grieche Ewigkeit als Zeitlosigkeit zu erfassen glaubt, erkennt Bergson, daß hier nur ein Augenblick dieser abstrakten Zeit zur Unendlichkeit gedehnt wird. Lebendige Ewigkeit ist ihm nur möglich in der konkreten Zeit, die nicht ein Abfließen ist, sondern ein Aufbauen, schöpferisches Tun, das die ganze Vergangenheit erneuert in zukünftige Gestaltung überführt.

Für den Griechen war die reine Form der Ewigkeit das Sich-Gleich-Bleiben eines Vollkommenen jenseits aller Veränderung; für Bergson ist sie mehr ein Gegenstand unserer Aktivität als unseres Anschauens, denn sie ist immer von neuem zu schaffen, gegen den bloßen Abfluß der Dinge. Sie hat, ebenso wie die Freiheit, viele Grade, von der Dauer eines Baumes, über die Gestalt menschlicher Persönlichkeit, zu höheren Formen, die wir verehrend ahnen. Daß dieser Prozeß, in dem Ewigkeit immer reiner sich realisiert, nicht mit den Kategorien des Verstandes begriffen werden kann, beweist schwerlich die Gültigkeit des antiken Ewigkeitsbegriffes. Dagegen macht es das Erlebnis der

Dauer verständlich, warum die Griechen bei diesem Begriff der toten Ewigkeit stehen geblieben sind.

*****

Der griechische Geist war nach außen gerichtet, Geist im Kampf mit der Natur und den Menschen, Geist des Künstlers, der im Steine bildet. Es macht die Größe griechischen Lebens aus, daß eine unerhörte innere Bewegtheit, Unrast, Leidenschaft sich zu bändigen vermochte, indem sie das Gesetz der Gestaltung auf sich nahm. Im Agon, in der Tragödie, in der Philosophie: überall erlöst sich eine quälende Überfülle von Kräften in einem Gebilde, das der Bewegtheit gegenübersteht wie eine Norm. So rettet sich der griechische Geist aus der Zerrissenheit und Unruhe in eine gegenständlich-objektive Welt des Maßes; wendet die Kräfte, die ihn zu zerspringen drohen, nach außen auf ein Allgemeines, Gültiges, der Unruhe und dem Wechsel Enthobenes, und es entsteht jene beispiellose Vergeistigung des Stoffes und Verleiblichung des Geistes, die das Griechentum jahrhundertelang als Urbild alles menschlichen Tuns erscheinen ließ.

In diesem Drang des griechischen Lebens nach Bindung, Form, Gestaltung ruht der Blick so verlangend auf dem vorschwebenden Ziel, daß der Prozeß seiner Verwirklichung ganz in den Schatten fällt; er ist nichts als das notwendige Übel, da nun einmal Materie besteht und das reine Für-Sich-Sein des Geistes zwingt, sich in ihr, wenn auch unrein, zu offenbaren. Das Höchste wäre in der Schau des Wandellos-Einen verharren zu können.

Die Wurzeln dieser Metaphysik sind schon im griechischen Volksglauben sichtbar. Auch hier das Bewußtsein versöhnungslosen Abstands von Göttlichem und Menschlichem, des zu Hast und Bewegung verurteilten Sterblichen und des Unsterblichen, das selig in sich selbst ist. Menschen und Götter entstammen der gleichen Mutter, und die Mythologie läßt die Grenze zwischen beiden oft fließend erscheinen. Um so furchtbarer ist die Erfahrung der tragischen Grenze, wie sie dem Ajax des Sophokles offenbar wird.

Dieses Weltgefühl macht es dem Griechen unmöglich, in der Bewegung einen Wert zu sehen. Bewegung bedeutet ihm gleich Unbestimmtheit, Unrast, Unseligkeit; sie kann also nicht im

Göttlichen angelegt sein, sondern entsteht, indem sich die Materie, das Nicht-Sein, der Raum zwischen die ewigen Urbilder schleicht und sie in Unruhe versetzt. So ist Bewegung nur Abfall von der göttlichen Seinsfülle, nicht ihre Steigerung. Was könnte dem Griechen ein Göttliches bedeuten, das nicht zeitlos über Leben und Werden kreiste!

So leidenschaftlich aber sich das Griechentum gegen die Materie als die Trüberin der Ideen aufgelehnt hat, so sehr ist doch sein ganzes Denken von der Wechselwirkung mit ihr abhängig. In Griechenland wird der Geist frei von der Fesselung an die unmittelbaren Zwecke des Lebens, er wird nicht mehr darin verbraucht, der Praxis zu dienen, Werkzeuge und Meßmittel zu ersinnen, wie sie die Technik des kleinen Lebens braucht. Das Denken löst sich von den Objekten, zu deren Ordnung es ursprünglich berufen war, und damit wird die Form des Denkens unabhängig von seinem Inhalt. Es erfaßt sein eigenes Prinzip, und indem es seine eigenen Akte zu Gegenständen des Denkens macht, geht es von der Ordnung der Dinge zur Erfassung der Kategorien über. Aber die von seinen Ursprüngen bedingte Wendung auf die Welt der Dinge ist so stark, daß es auch seine neuen Gegenstände nur unter dem Bilde der Dinglichkeit zu sehen vermag. Die Tugend des Künstlers wird dem Denker zur Verführung.

Die Erfahrung des Menschen, der sich aus der Unruhe der vielfältigen Triebe rettet, indem er seinem Leben das Bild eines Schönen vorsetzt, in dessen Verwirklichung er seine auseinanderstrebenden Kräfte bindet, gilt hier als Schlüssel des Weltprozesses. Wie im menschlichen Handeln ein Ziel der verständigen Tätigkeit vorausgeht, so muß auch den Kosmos eine sinnvolle Gliederung von Zwecken beherrschen, und alles fromme Tun muß darauf gerichtet sein, durch die Trübung der Materie hindurch die immer reineren Formen der Ideen gewahr zu werden. Wenn diese Ideen so über dem Weltprozeß schweben, wie das Bild des Guten dem Wollen der Menschen stetig vorschwebt, müssen sie aller Veränderung enthoben sein, ewig wie eine geometrische Figur, die im Raume festgelegt ist, und wie sie — ein Gegenstand des Schauens. Griechentum aber ist der Glaube, daß allein aus dem Schauen alles Heil fließe. Bis dann

Plotin ein Innewerden des Göttlichen erlebt, das bildlos ist, und ganz verwundert fragt: Wie ist es möglich, daß man mit der Schönheit vereint sein kann, ohne sie zu schauen?

*****

Die Antinomien, an denen der griechische Geist seine Grenze erfährt, sobald er die Realität des Göttlichen in seine Kategorien fassen will, gelten nicht nur für das religiöse Denken der Griechen. Wo immer das Göttliche als ein Vollkommenes, Ruhendes, Sich-Selbst-Genügendes begriffen werden soll, erhebt sich die Frage, warum dies Selige mit seiner unendlichen Macht nicht den Abfall in die schlechte Wirklichkeit der Zeit hat verhindern können. Warum ist die Verwirklichung Gottes an das trübe Medium des Raumes gebunden? Und warum darf ich nicht in der Einswerdung mit dem Göttlichen verharren, da doch jedes Aufwachen aus mystischem Rausch zur Wirklichkeit des Endlichen die Rückkehr in die Verbannung bedeutet?

Das Denken Bergsons ist in diese Antinomien nicht verstrickt. Denn es erfährt das Göttliche nicht als ein Dingliches, Unveränderliches, das man mit einem mystischen Blicke umfassen oder in das man jäh versinken könnte, — sondern Gott *wird,* er ist in jedem Wesen, in jedem Prozeß als der Urantrieb zur Aktivität, der das Wesen über sich hinaus in die Dauer führt: und fordert im Wollen ergriffen zu werden, in der Sammlung des eigenen Wesens bis zu der Tiefe und Spannung, in der der Einzelne seine Egozentrizität aufgibt und sich öffnet für den großen Hauch aus der Urtiefe. Das Schauen erscheint hier nicht als das Letzte, sondern als Moment im Prozeß des Werdens: es ist das Wollen, das sich auf die Welt und auf sich selbst richtet, um heller und stärker zu werden, von dem einfachen Akt des Sehens, der den praktischen Aktionsradius der Lebewesen erweitert, aufsteigend, bis zu der metaphysischen Intuition, die es gestattet, das All in die Spannung unseres Willens aufzunehmen.

Man mag in einigen Gestalten historischer Religionen diese Wendung des Gottesbegriffs vorweggenommen finden, um so reiner, je mehr man sich dem Zentrum des religiösen Lebens in den großen Heiligen und den Mystikern zuwendet. Das Göttliche ganz als Tat zu begreifen, hat aber nur die chassidische

Lehre gewagt, die hier eine geheimnisvoll starke Verwandtschaft mit der Metaphysik Bergsons offenbart.

Die mystische Unterströmung der jüdischen Religiosität, die im Chassidismus*) nach Gestaltung ringt, hat den vollkommenen, ewigkeitsgültigen Ausdruck nicht gefunden, der es uns gestattete, ihr Wesen aus den Überlieferungen ihrer Lehre so abzulesen, wie die ihr verwandten indischen und chinesischen Bewegungen aus dem Niederschlag ihrer Lehren erkannt werden können. Sie scheint in den mittelalterlichen Jahrhunderten immer umstellt von den begrifflichen Resten fremder, spätgriechischer Religiosität, und es macht ihre eigentümliche Spannung aus, daß sie sich nicht allein dieser Denkformen zum Ausdruck ihres religiösen Erlebnisses bedient, sondern sich auch lange nicht bewußt wird, daß ihr tiefstes Streben der Richtung des griechischen Gottesgefühls ganz entgegengesetzt war. Erlösung bedeutet anfangs auch ihr: Gott schauen, die enge Wirklichkeit der individuellen Existenz aufgeben und ins Meer göttlicher Vollkommenheit auftauchen. Durch die Urtrübung hat sich die Welt des Irdischen von Gott gesondert. Einheit mit ihm bedeutet Entäußerung von Zeit und Raum.

Dieses weltabgewandte Schauen wird, seit dem sechzehnten Jahrhundert, durch einen neuen Willen verdrängt. Aus der Verzweiflung furchtbarer Enttäuschungen entsteht eine Bewegung, die Gott nicht mehr durch Schauen, sondern durch Wahl erlösen will. Die kosmischen Rätsel verblassen jetzt vor dem Gefühl, daß der Mensch in Gefahr ist, und mit ihm Gott, und daß es des Einsatzes aller Seelen bedarf, um Gott zu retten. Alles ist hier in den Willen der Menschen hineingenommen: Angst, Verlockung und Heiligung, Hemmung und Erlösung; es ist an ihm, sich zu entscheiden gegen das Einzelne, Dumpfe, Schwere, den Trieb der sich selbst Zweck sein will, und für das Aufsteigen ins Licht, für die schrankenlose Steigerung: „Gott finden heißt den Weg finden, der ohne Grenze ist."

Der Mensch ordnet sich hier nicht einem Kosmos objektiver

*) Alles, was hier über die chassidische Lehre gesagt wird, beruht, wie kaum bemerkt zu werden braucht, auf den Büchern Martin Bubers — ohne daß diesem die Verantwortung aufgebürdet werden dürfte für die Deutung, die hier gewagt ist.

Zwecke ein, unter deren Norm sich zu beugen, Sinn und Heiligung seines Lebens bedeutet: die Welt ist nur um der Wahl und des Wählenden willen geschaffen. Überall ringt Gott mit der Urtrübung und braucht einen Willen, der ihn verwirkliche. Denn Gott ist hier nicht die von Ewigkeit zu Ewigkeit wandellos bestehende Vollkommenheit, der das Irdische sich mühsam entgegenhebt, ohne Hoffnung, sie je dauernd zu erreichen, sondern im Innersten dieses Gottes ist es angelegt, ein Werdender zu sein.

Gott ist zerrissen in Gotteswesen und Gottesglorie, und aller Sinn des Lebens bedeutet, die Gottesglorie, die in den Geschöpfen zu Funken und Flammen vereinzelt ist, zu sammeln und zurückzubringen. Ist dies vollbracht, trägt das Gotteswesen wieder die Krone der Gottesglorie, so kommt der Messias, nicht um die Menschen zu erlösen, sondern um die durch ihre Tat Befreiten loszusprechen. Das Kommen des Messias aber wird nicht in eine unerreichbare Zukunft gesetzt als einzelnes Ereignis, sondern in ewige Gegenwart als dauernde Erneuerung. Der Kampf zwischen Herabziehendem und Aufsteigendem ist nie zu Ende, und kein Einzelner kann hoffen, mit der ihm gegebenen Kraft die ganze Masse der Dunkelheit zu zerteilen: aber in dem Maße, wie er es vermag, ist der Messias in ihm. Der Messias ist das Kommen des Gottesreiches, Werden Gottes.

Hier und da scheint die Vorstellung einer anfänglichen Vollkommenheit Gottes durch, aber sie wird immer mehr überstrahlt von dem neuen Erlebnis des Heiligen. ‚Die Schöpfung des Himmels und der Erde ist die Entfaltung des Etwas aus dem Nichts, das Hinabsteigen des Oberen in das Untere. Aber die Heiligen, die sich vom Sein ablösen und Gott immerdar anhängen, die sehen und erfassen ihn in Wahrheit, als wäre das Nichts wie vor der Schöpfung. Sie wandeln das Etwas ins Nichts zurück. Und dies ist das Wunderbarere: das Untere emporzubringen. Wie es geschrieben steht in der Gemara: „Größer ist das letzte Wunder als das erste‘ “.

So dürfen auch die Seelen nicht in ihrer ungetrübten Reinheit verbleiben, sie müssen alle in die Materie eingehen. Die Seelen, die sich noch nicht offenbart haben, leiden darunter, daß sie weder steigen noch fallen können. Nur indem sie in die Materie eingehen, können sie das Schicksal der Gottes-

glorie teilen, die durch die Unendlichkeit des Raumes irrt, und an ihrer Erlösung wirken.

Dieser Dienst ist nicht an Dogma und Ritus gebunden, er muß die ganze Fülle des Daseins durchdringen, und ohne bösen Trieb ist kein vollkommener Dienst: auch er muß zu einem Wagen zu Gott umgeschaffen werden. Heiligkeit bedeutet nicht Entäußerung des Selbsts, sondern Steigerung — nicht durch Entfesselung einzelner Fähigkeiten, sondern durch Einheit: indem alles Tun gerichtet wird auf die Erlösung Gottes und der Mensch so weit wird, daß er alles Geschehen der Welt als sein eigenes fühlt, alle Geschöpfe als Mitlebende, Schemel und Krönung und Herz seines Lebens. Nicht der Inhalt einer Tat entscheidet, sondern ihre Weihung. Sie mag Gebet oder Tanz, Helfen oder Einsamkeit sein; nur daß sie mit ganzer Seele, im Entbrennen des ganzen Wesens getan wird, nicht in sich selbst Genüge findet, sondern über sich hinausweist in ein höheres Schicksal. Daher auch die Furcht vor dem wandlungslosen Beharren. Der Fromme muß unstet sein, immer dem namenlosen Antrieb offen, er darf nicht in irgendeine Gewohnheit versinken, bei irgendeiner Form des Ewigen verharren. Gott tut nicht zweimal das gleiche Ding; so muß auch der Heilige alles Wiederkehrende mit dem Brennen seiner ungeteilten Seele durchdringen und es so erneuern. Denn Gott selbst ist Erneuerung, Rettung des Dunklen, Bedrohten, Verfließenden in das immer lichtere Dauern des aufsteigenden Geistes.

* * * * *

Es ist das Verheißende an Bergsons Philosophie, daß sie dem gleichen Urerlebnis zu entspringen scheint, — daß ihre in kühlerer Luft geformte Oberfläche unverkennbar das Zeichen tieferer Gluten trägt, die aus dem chassidischen Brande stammen. Man wird diesem Werke schwerlich gerecht werden, wenn man in ihm nicht den Weg sieht, das verschüttete Gottesbild wiederzufinden. Die Kritik des mechanistischen Weltbildes und der griechischen Philosophie hätte wenig Gewicht, wenn sie aus einer Vorliebe für vielfältige Bewegung oder aus Freude an dem irrationellen Wandel des Wachsens und Verblühens entstanden wäre.

Bergson selbst hat rückschauend die Logik, die seine drei großen Bücher verbindet, in einem Brief an den P. de Tonquédec so gedeutet: das erste sollte die Tatsache der Freiheit, das zweite die Realität des Geistes, das dritte die Schöpfung als Tatsache darstellen — aus alledem ergebe sich klar die Existenz eines schöpferischen und freien Gottes, der zugleich Materie und Leben erzeugt, und dessen Schöpfungskraft sich, auf seiten des Lebens, fortsetzt durch die Entwicklung der Arten und durch die Bildung der menschlichen Persönlichkeiten.

Diese Feststellung richtet sich gegen die flache Ausdeutung seiner Lehre, die in ihr einen Beleg für die Wahrheit des Monismus sieht. Bergsons Lehre ist nicht pantheistisch; sie setzt nicht alles Vorhandene gleich dem Göttlichen, sondern unterscheidet in allen Wesen, was in ihnen Bewegung nach oben und was Absinken ist. Aber es muß hinzugefügt werden, daß sie ebensowenig Theismus im üblichen Verstande ist. Der theistische Gottesbegriff setzt die absolute Trennung von Göttlichem und Menschlichem voraus. Gott ist transzendentes Sein, Ursache und Norm des diesseitigen, und der Mensch hat sich durch eigene Kraft oder durch Einwirkung der transzendenten Realität über die Sphäre des Endlichen zu erheben — bis zur Einung mit dem Unendlichen, die alle Rückkehr in die Welt als Verbannung empfinden läßt und doch das Eigenrecht der Welt nicht leugnen kann.

Es scheint, daß diese Autonomie des religiösen Denkens für Bergson nicht besteht. Indem er das Göttliche nicht als sich selbst genugsames Sein, sondern als Bewegendes in jeder Bewegung, in jeder Erlösung als zur Erlösung Drängendes, als Werden des Gottesreiches erfassen lehrt, in der Geschichte des Pflanzenreichs wie in dem Leben der Persönlichkeit, und indem er die begrifflichen Krusten entfernt, die uns hinderten, das religiöse Gefühl rein aufzufassen, verliert der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz seine Schärfe. Bergson dekretiert nicht eine dialektische Synthese der gegensätzlichen Begriffe; er hat sich überhaupt noch nicht über diese Bereiche ausgesprochen. Aber schon heute ist es deutlich, daß seine Intuition uns erlaubt, ihnen einen neuen Sinn zu geben. Denn von Bergsons Werk aus können wir erkennen, daß die Unversöhnlichkeit des theologischen Imma-

nenz- und des Transzendenzbegriffes auf ihrer Abhängigkeit von der Metaphysik des gemeinen Verstandes beruht.

Gilt die ganze empirische Welt als eine Summe von Dinglichkeiten, die durch abstrakte Notwendigkeit nach allgemeinen Gesetzen zusammengehalten werden, verschmilzt der Begriff des Diesseits mit dem Bereich des Nur-Sinnlichen, restlos dem Hören und Sehen und Tasten Zugänglichen, erkennt man nur das als verständlich an, was sich in die Kategorie des Werkverstandes pressen läßt, so muß allerdings das Göttliche zum Unverständlichen und sein Eingreifen zum Wunder werden, und jeder Versuch, sich zu ihm in Beziehung zu setzen, muß in immer furchtbarerer Entfremdung enden. Das Gotteserlebnis selbst wird, um ein Mittel der Verständigung zu schaffen, verdinglicht. Gott wird zu einem substantiellen, vollkommenen Sein, sein Wirken zu einem Eingriff, sein Verhältnis zum Menschen ausdrückbar in Nähe und Ferne, Gewähren und Fordern. Auf seinen letzten Höhen überwindet das Religiöse die Verdinglichung — um auf den Stufen, da die Spannung des Gotteserlebnisses nachläßt, um so stärkere Unruhe über den Gläubigen zu bringen, der seines Gottes gewiß ist und doch jeden Weg zu seiner Erfassung als Abweg erfährt. Der ethische und metaphysische Dualismus zweier Bewegungen, zweier Strömungen, zweier Schicksale, wird verräumlicht zum Bilde des Dualismus zweier Welten, einer sichtbaren und einer unsichtbaren, einer unräumlichen und einer überräumlichen, und doch nach räumlichem Schema aufgefaßten, einer natürlichen Kausalität und einer übernatürlichen, die nur eine Umformung der ersten ist. Diese Tendenz mag aller religiösen Erfahrung eingeboren sein, das Erbe des menschlichen Geistes, der immer geneigt ist, sich seinem Hang zur Räumlichkeit und Dinglichkeit zu überlassen. Aber es scheint, daß die Nachwirkungen des griechischen Weltbildes und die ungeistigere Natur der Völker, die die Reiche der nachantiken Epoche geschaffen haben, diese Tendenz stärker haben anwachsen lassen als es in den Ursprüngen auch der christlichen Lehre angelegt war. Erst die Geschichte des europäischen Christentums entwickelt den Gegensatz von Transzendenz und Immanenz zu der unversöhnbaren Feindschaft, gegen die die Mystiker vergeblich ihr reineres Gotteserlebnis gesetzt haben.

Wenn also von einigen Kritikern die Meinung geäußert wird, Bergsons Lehre beruhe auf dem christlichen Gegensatz eines immateriellen Geistes und eines sinnlich-räumlichen Seins, in das jener durch seine Sünde gefallen sei, so darf ohne Paradoxie erwidert werden, daß dieser Dualismus zwar in der griechischen Welt unvermeidlich und aus ihr in das historische Christentum übergegangen sei, daß aber Bergson gerade diese abstrakte Trennung von Geist und Körper unmöglich gemacht hat. Das Griechentum allerdings trennt in seinem höchsten philosophischen Ausdruck, mit einer Entschiedenheit, die das Schrifttum der antiken Juden schwerlich gekannt hatte, die Seele als ein unräumliches, unsterbliches Wesen von dem dunklen Körper, in den sie zur Läuterung eingeschlossen ist; dessen sich zu entledigen ihr Erlösung bedeutet. Bergson aber ist von diesem Spiritualismus ebenso entfernt wie von seinem materialistischen Gegenbild. Seele ist ihm nicht ein dem Körper Wesensfremdes, ihre Einheit und Getrenntheit nichts Unbegreifliches. Sein unsagbar mühevoller Versuch, die Durchdringung der Wirklichkeiten im einfachsten der Fälle erfassen zu können, im Studium der Störungen des Sprachgedächtnisses, ist nur durch diese Intuition möglich geworden und ebenso seine Deutung der biologischen Entwicklung: überall sind hier die Sphären der Freiheit und der Notwendigkeit in einem neuen Welterlebnis, das nur indirekt mitzuteilen ist, da es eine Umwendung des ganzen Menschen verlangt, aus ihrem lebendigen Zusammenhang und Ursprung begriffen. Das bedeutet weder die Verwirrung des mechanistischen Weltbildes durch willkürliche Interpretation, noch die Fälschung des Geistigen durch Reduktion auf sein räumliches Substrat: gerade weil die beiden Welttendenzen klar geschieden sind, ist es möglich, ihre Einheit zu erkennen. Den Griechen aber wirft Bergson vor, daß sie bei einer unklaren Vermischung des Seelischen und des Körperlichen stehen geblieben sind.

Seele und Leib erscheinen ihm nun unter dem Bild des Flusses, der durch seine Ufer bestimmt wird, ohne doch durch sie erklärbar oder gar mit ihnen identisch zu sein. Unsterblichkeit verliert ihren Widersinn, wenn nicht das Individuum, dieses Kompromiß des Geistes und der Materie, sondern der Hauch,

der es trägt, als Ewig-Wirkendes anerkannt wird — der Strom, der sich in die tausend Rinnsale ergießt. Das Unbedingte reißt sich nicht los von der Welt der Bedingtheit, sondern *wird* in ihr; es lebt in jedem Impuls, mit dem sich ein Lebewesen dem Hang zum Automatismus widersetzt, wie in jeder Selbstbefreiung des Heiligen. Das höchste Erlebnis: die Welt in ewiger Erneuerung begriffen zu fühlen, geht nur dem auf, der sich selbst erneuert und sich so durch die Normen und Riten hindurch dem einen Ursprung nähert, in dem alles Wesen und Sein ist.

Damit hat Bergson den Weg frei gemacht zu den Erkenntnissen des antiken Orients. Indem er die griechischen Bindungen des Verstandes zerbricht, an denen das Griechentum selbst gerüttelt hatte und die es doch nicht überwinden konnte, da es immer in einem Zustand ewig bedrohter Selbstbehauptung auf ein unmittelbar den Sinnen Gegebenes, Schaubares, Gegenständliches gerichtet war — findet er einen Zugang zu der Sphäre, in der das Leben rein aus seiner eigenen Mitte und Innerlichkeit heraus spricht wie einst durch die Lehren des mütterlichen Asien.

Es liegt nahe, die Dauer Bergsons mit dem Tao Laotses zu vergleichen. Wie Bergson der mechanisierten Welt mit ihrem toten Ewigkeitsideal und ihrem Chaos der Normen und Zwecke die Intuition der lebendigen Dauer entgegensetzt, die als Bewegung und als Schicksal in jedem Wesen lebt, hatte Laotse seine erstarrende, regelsüchtige, matte und verwirrte Zeit die Rückkehr zum Quell aller Dinge gelehrt, die Wendung von allem Eigenwilligen, Abgesonderten, Egozentrischen zu dem Einen, Unscheinbaren, Ursprünglichen, das vor aller Gestaltung ist: nicht als blosse Ursache der Wesen und ihrer Wandlung, sondern als die währende Wandlung selbst, ewiger Anhauch, ohne den die Wesen ihre Lebendigkeit und ihre Dauer verlieren würden — als das an sich Untätige: denn seine Bewegung kann mit keinem Zweck umschrieben werden. Es steht jenseits des Dualismus, von Subjekt und Objekt, von Zweck und Mittel; es ist die Wechselbedingtheit der Gegensätze selbst, deren Glieder zu Unrecht zu absoluten werden wollen: es ist schließlich, wie es ein moderner Japaner gesagt hat, die Relativität des Absoluten. Und zugleich ist es der Weg des Menschen, der sich reinigt von der Verstrickung in die tausend Ziele und heimkehrt zu der un-

geschiedenen Einheit alles Lebens — der sich ganz der inneren Quelle öffnet. Erfüllt ihn der erneuernde Anhauch, so kann er der Normen, die sich ihm von außen fordernd entgegenstellen, entbehren: er trägt das Gesetz in sich; wie das Leben selbst lebt er aus sich selbst, wird nicht durch irgendeine Tat, einen Zustand, ein Werk gefesselt, sondern schreitet fort zu lebendiger Dauer, Dauer im Wandel.

Der europäische, von den Griechen gezeugte Geist, ist immer bereit gewesen, in dem Orient eine gestaltlose, dämmernde, auflösende Welt zu sehen, die Verlockung zu tatenlosem Genuß, vegetativem Traum — der er seinen strengen Willen zu Gesetz und Maß entgegenstellt. Er vergißt leicht, daß der Orient mehr ist als Folie, und daß sich auf dem Boden des Orients selbst Bewegungen erhoben haben, die die Menschen über die Fragwürdigkeiten nicht nur des asiatischen Lebens erhoben haben und die Grenzen der griechischen Welt weit überschreiten: nicht aus Maßlosigkeit, sondern mit dem Recht eines Gotteserlebnisses.

Der griechische Begriff des Menschlichen an sich ist hier noch nicht entwickelt; keine absolute Sonderung trennt hier Subjekt und Objekt, Formendes und Geformtes. Mensch und Tier und Gott haben die festen Grenzen gegeneinander noch nicht gefunden: alles Einzelne bewahrt noch einen Flaum der mütterlichen Einheit, aus der es nie ganz entlassen ist.

Von dieser Welt hat sich das Griechentum losgerissen, indem es den Einzelnen auf die Souveränität seines Denkens stellte, ihn aus dem schlichten Mitleben löste und ihm die neuen Normen anwies, die nun seinem Leben Stütze geben sollten. Die griechische Kultur hat niemals vergessen können, daß ihr erster Impuls von dem ionischen Küstenrande hergekommen ist — von Losgelösten, von Altären und Gräbern Verjagten. Die Freiheit des Epos und der Wissenschaft sind um den Preis der Staatenlosigkeit und der Erschütterung des ersten Glaubens erkauft. Das stets bedrohte Leben, dem Stürzen und Steigen der binnenländischen Reiche ausgeliefert, spannt die Energien, macht die Individuen frei, setzt an Stelle des Hingenommenen, Überlieferten die Entscheidung des vernünftigen Willens, und dieser Anstoß wirkt noch bis in die Metaphysik des Aristoteles fort, in der das Denken des Denkens als letzter ruhender Pol aller

Bewegung erfaßt wird. So isoliert sich das Denken von dem Leben: sie hatten sich in der klassischen Zeit durch ein glückliches Zusammentreffen der Reihen im Gleichgewicht gehalten, und die Schönheit ihrer Einung hatte darüber hinweggetäuscht, daß diese Einung nur bedingt war. Ist aber die naturgegebene Bindung des griechischen Geistes — a child's sleep just disturbed, nennt es Walter Pater — einmal zerbrochen, so muß in dem Geist das Verlangen nach einer tieferen Einheit entstehen, wie sie in dem höchsten Leben des Orients vorgeahnt war.

Dieses entbehrt der schöpferischen Souveränität des Griechentums. Es schafft nicht Formen kraft der Eigenwilligkeit eines Subjekts, sondern mündet in Hingabe, Rückkehr, Bereitschaft: auch die ganz gelöste Phantasie einer japanischen Landschaft ist passiver als die realistische Treue einer römischen Porträtbüste. Wir rühren hier an den Zug, auf den Hegel gedeutet hat, wenn er von der Substanzialität des orientalischen Geistes redete. Auch wo dieser Geist sich über die schwere Welt der Regeln und Zwecke und Dinge hinwegsetzt, schwingt in seinen dunklen Worten eine Sphäre mit, die im Griechentum nie hörbar ist: die Sphäre des Ursprungs, des Lebens vor aller Besonderung in Formen und Zwecke, die innere Rhythmik der Lebensbewegung selbst. Was uns in asiatischen Werken ergreift, von einem ägyptischen Tierrelief bis zu einem Hymnus der Upanishaden — ist dies Sichselbstaussprechen des bloßen Lebens, die Sättigung jedes Wortes und jeder Form mit der geheimnisvollen Luft, in der der Urgrund des Lebens atmet. Sie haben eine Unmittelbarkeit, die sie als Sein, nicht als Leistung über alles Europäische hinaushebt. Ihre Gedanken überschreiten die Grenzen unseres Werkverstandes, aber sie sind durchaus mit dem Siegel des Unwiderleglichen gezeichnet — denn ihre Kraft kommt ihnen nicht aus einer abgesonderten Funktion des Lebens, sondern aus seiner Ganzheit.

*****

Zu dieser Spannung des Denkens, das nichts ist als das Sich-Beugen des Lebens über sich selbst, vor allen Begriffen des Werkverstandes und allem Willen zur Nutzung der Welt, leitet Bergsons Intuition zurück. Während aber die orientalische Lehre in der Rückkehr zum urgründigen Einen den Sinn des Lebens sieht

und alles endliche Tun als unbeträchtlich und hindernd abweist, sind in der Intuition Bergsons Momente enthalten, die über dies erste Zu-Sich-Selbst-Erwachen des Weltsinnes hinausdeuten. Für ihn ist Bewegung zum Höchsten nicht Rückkehr, sondern Ausgang zur Verwirklichung — nicht Gleichgewicht der Gegensätze, sondern leidenschaftliches Ringen der Urtendenzen. Die Materie, der Verstand und alle Formen der gemeinen Welt sind nicht nur wertlose Masse, von der sich das Absolute abhebt, sondern ein Stachel. So trägt ihn auch hier das jüdische Weltgefühl, das sich durch alle Krusten hindurch unverkennbar in der chassidischen Überlieferung ausspricht: das Gefühl für die Notwendigkeit des Dualismus, für die Schmalheit des Grates, auf dem zu gehen wir bestimmt sind, für die Gefahr — die sich bis in das Herz des Göttlichen selbst erstreckt. Denn auch das Gotteswesen hatte nicht die Kraft, die Glorie mit sich vereint zu halten, und bedarf der Spannung unseres ganzen Wesens zu seiner eigenen Verwirklichung: ebenso wie Bergsons schöpferische Weltsubstanz nicht vom Ursprung an der lebendigen Dauer fähig ist, sondern sich erst zu ihr erhebt, auf furchtbaren Umwegen. Und wie in der Lehre der Chassidim jede Tat geweiht ist, wenn sie nur mit der Inbrunst einer ganzen Seele getan wird, so lehrt Bergson, daß wir frei und aus dem Grunde des Weltantriebes heraus handeln, wenn die Tat unser ganzes Wesen umfaßt und zu neuer Form schafft, alles Stockende auflösend in dem göttlichen Anhauch, der das Lebende dem toten Ablauf entzieht und zur Dauer erhebt.

Es kann nicht unbemerkt bleiben, daß Ansätze zu dieser Wendung des Weltgefühles im Griechentum gegeben sind. Wenn Plato die Unsterblichkeit nicht im Sein des Vollkommenen, sondern in seiner Erzeugung sieht, wenn Eros, das Streben zum Göttlichen, als der älteste Gott erkannt wird, und wenn die abstrakte Sonderung von Göttlichem und Menschlichem dadurch gemildert wird, daß Dämonen eingeschoben werden, die zwischen Göttern und Menschen vermitteln und die zersprengte Welt durch ihre Doppelnatur in sich binden, — so hebt sich darin der griechische Geist zu einer Erkenntnis, die die Schranken seiner Kategorien übersteigt. Sie spricht sich daher nur in Regungen, ohne Beziehung zu der gestaltenden Mitte der griechischen Philo-

sophie aus. Die Bindung an die endlichen Bilder der unendlichen Potenzen ist so stark, daß dieser Welt die Grenze des Relativen und des Absoluten ewig verschwimmt: der Wille zum Unbedingten wird immer wieder aufgehoben in dem Streben nach Maß, Einordnung, Harmonie der Gegensätze.

Das Judentum aber lebt an dieser Grenze. Sein Dasein und sein Schicksal sind an diesen Dualismus gebunden, daß es stärker als andere Völker die Fesselung des Willens, ja des ganzen Seins, an endliche Zwecke kennt, an die übersehbare, nach Ursache und Wirkung zu ordnende Existenz, und daß es sich wiederum stärker als die anderen zusammenraffen kann zu einer Spannung seines Wesens, in der alles Endliche verzehrt ist, und von der aus der maßlose Aufwand an Energie, mit der es sich in dem Bereich der mechanisierten Welt betätigt hatte, als bloßes Sichgehenlassen erscheint.

Wenn Bergson den Menschen als das Werkzeugtier deutet, das sich mit Hilfe von Sprache und Gesellschaft so weit unabhängig von dem blinden Spiel der materiellen Kräfte macht, daß es sich in den zerstückten Teilen der Materie orientieren und sie zur Verwirklichung seiner Zwecke benutzen kann — und wenn es ihm als die höhere Mission des Menschen erscheint, auch noch die Bindung zu durchbrechen, die der Mensch sich selbst schafft, indem er sich in dem Netz seines Werkverstandes fängt, so gilt das in besonderer Tiefe von dem Juden, dessen eingeborener Dualismus hier eine letzte Deutung erfährt. Die Unruhe, die Geschäftigkeit, das ewig wache Bewußtsein begreifen zu lernen als Tendenzen eines Geistes, die aus der Bindung der Mitte gerissen den Menschen in Fragwürdigkeit stürzen, sich aber im höchsten Erlebnis zurückverwandeln in Organe des Göttlichen — dies leistet die Lehre Bergsons von der Substanz, der Bewegung, Bewußtsein, Freiheit nur Wege zur Entscheidung und Erneuerung sind.

*****

Fällt damit nicht auch ein unerwarteter Schein auf Hegels Gedanken über die Aufgabe des Judentums und erhellt den weltgeschichtlichen Prozeß, in dem der jüdische Geist zum Verkünder des Unbedingten und seiner Verwirklichung durch äußerste Stei-

gerung der Dualität und der Spannung aufwächst und so die Welten des Ostens und des Westens, des Einen und des Vielen aus ihrem Fürsichsein reißt?

Die Formen, in denen sich dieser Prozeß bisher verwirklicht hat, sind heute Selbstzweck geworden, verkrustet und entseelt, ein Bestand von historisch gewordenen Begriffen und Ordnungen, die kraft der Beharrungsschwere historischer Gebilde sich behaupten, mit dem Anspruch, alles neue Leben durch sich hindurchzuleiten, und doch ohne Macht die Zweifel abzuwehren: ob dies Ableiten in die gegebenen Kanäle die spärlichen Wasser nicht ganz versickern ließe, und ob es nicht besser sei sie aufzustauen, bis sie aus unerträglichem Drang sich ein neues Bett graben müssen.

So wäre es in dem Ringen dieser Zeit, die an dem Übermaß lebloser Gebilde, Lebens- wie Glaubensformen, zu ersticken droht, die Sendung des Judentums, das Bewußtsein des Dualismus rein zu erhalten, angesichts der teilhaften Erfüllungen, die die Zeit anbietet: und die Spannung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten ganz zu realisieren — damit so der Weg freigemacht werde für den Durchbruch der letzten umschaffenden Gewalt, des Hauches, von dem gesagt ist: Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fähret.

DAS NEUE JUDENTUM



Das neue Judentum und die schöpferische Phantasie

Von Moses Calvary

1.

Es ist schon des öfteren betont worden: der Jude der Gegenwart ist Rationalist, stärker als seine Umwelt, die Zeit, in der er die ersten Kämpfe um seine geistige Emanzipation führte, hielt ihn lange in ihrem Bann. Nicht auf einmal, und nicht aus einer Wurzel heraus wurde die Aufklärung in Deutschland überwunden: eine dieser Wurzeln war die Anerkennung der *schöpferischen Phantasie.*

Der Begriff des *Schöpferischen* stammt recht eigentlich aus der Zeit der abklingenden Aufklärung, der Mitte des 18. Jahrhunderts. An englischen Vorbildern erwachsen, wurde er ein Leitwort des Kreises, der sich um und an Herder bildete, und ist ein Hauptbestandteil des Ideenkomplexes, der mit dem Worte Genie bezeichnet ward: schöpferisch ist allein das Genie, nie der Philister. Wenn damals die *Phantasie* — „welcher Unsterblichen soll der höchste Preis sein?“ — mit auf den Schild erhoben wurde, so war das nicht ohne eine tiefe Umformung des Begriffes möglich. Für Christian Wolff war sie — darauf macht Wundt einmal aufmerksam — noch eine niedere Funktion, die Vorstellungsfähigkeit überhaupt. Wenn sie nun zur Göttin des Dichters wurde, so mußte man erst von ihr ausscheiden, was rein kombinatorischen Charakters war, um sie zur Grundlage künstlerischen Schaffens, zur schöpferischen Kraft, zu erheben. Die neuerwachte Phantasie klammert sich, ganz anders als der so gepriesene Verstand, mit Lebenslust an die Welt der Sinne, die Formen und Farben des reichen Volksdaseins, — und so war die Aufklärung, die die Welt erkennen, nicht schauen und nicht gestalten wollte, von einem Punkte aus überwunden.

2.

Der deutsche Jude war noch nicht so weit, und als er es wurde, oder hätte werden können, da gab es für seine Phantasie kaum ein Volksdasein, an dem sie sich hätte erneuern mögen. Es war ganz und gar in Gesetzlichkeit gehüllt. Denn es ist sicher, so energisch wir auch statt der rein religiösen Auffassung des

Judentums den Blutzusammenhang als ausschlaggebend empfinden, — es schleicht sich in den Ton der Sicherheit, mit dem wir den rein nationalen Charakter des Judentums als den einzig natürlichen verteidigen, dessen Bewußtsein erst den allerletzten Generationen abhanden gekommen sei, doch wohl leicht eine kleine geschichtliche Fälschung. Daß das Blut für die Erhaltung des Judentums bestimmend war, ist freilich unsere Überzeugung, aber keine Frage: die Theologisierung der jüdischen Nation ist sehr alt. Sie stammt, eine echte Goluspflanze, aus dem ersten Exil, aus Babylon, und ist der Fluch des zweiten jüdischen Staates gewesen. Wo hat sich sonst der Kampf zwischen den Herrschenden und dem Volke in die Form religiöser Kämpfe gehüllt? Wo ist sonst eine volkstümliche, blutvolle Literatur ad maiorem dei gloriam ausgewählt und vergeistigt worden, daß nur noch kümmerliche Reste eines naiv-künstlerischen Schrifttums erhalten blieben, und auch die nur, wo sie die Umdeutung ins Religiöse vertrugen? Und was jene Epoche begonnen, wurde nach der Zerstörung Jerusalems in jahrhundertelangen Bemühungen, nicht erst von gestern und heute, vollendet. Leider gibt es noch keine rechte Geschichte der nachbiblischen Welt- und Lebensauffassung. So sind wir Laien genötigt, uns aus kleinen, hier und da verstreuten Notizen ein Bild dieser Entwicklung zu machen. Denn weder die romanhafte Art, in der Heinrich Graetz Geschichte schrieb, noch pragmatische Broschüren oder die emsige Kleinarbeit der gegenwärtigen jüdischen Gelehrten kann uns hier befriedigen. (Immerhin seien, neben älteren Schriften, *Güdemanns* und *Berliners* Arbeiten mit Nachdruck hervorgehoben.) Ich denke nicht eigentlich an die Geschichte der religiösen Vorschriften selber, — die ist in rabbinischen Kreisen ziemlich bekannt, und auch seit dem Abschluß des Talmuds nur in einzelnen Punkten bemerkenswert: galt doch der Talmud den Dezisoren im allgemeinen als Quelle und Grundlage ihrer Entscheidungen. Wohl aber drängt sich die Frage auf: wie weit war die Judenheit im ganzen überhaupt der rabbinischen Stimmung unterworfen? Die Antwort findet ihre natürliche Schwierigkeit in der Beschaffenheit der uns erhaltenen Quellen: sie stammen fast alle eben aus rabbinischen Kreisen. Daß eine solche Auswahl, genau wie für die biblische Zeit, ge-

troffen werden konnte, ist freilich allein schon bezeichnend für das Vorherrschen der religiösen Stimmung; durch sie kam es, daß die Geschichte des Judentums heute rein religionsgeschichtlich behandelt wird. Wie etwa der Homerforscher, der den ursprünglichen, vor der endgültigen Redaktion vorhandenen Homertext rekonstruieren möchte, vielfach auf die Verse angewiesen ist, die in den Scholien Alexandrinischer Forscher als *unecht* bekämpft werden und nur dort zitiert sind, so müssen uns die rabbinischen Gegner irgendwelcher Sitten dazu helfen, die Sitten selbst konstatieren zu können. Ob die Erstarkung und Festigung der Lehre das einzige Mittel war, die Judenheit zu erhalten, ob die religiöse Vertiefung an sich uns gefördert oder beengt hat, ist dabei gleichgültig: unabhängig von jedem Werturteil, sollte eine solche Geschichte der jüdischen Volkssitte einmal geschrieben werden.

Der Sieg Babylons über das freie jüdische Volksleben war sicher nicht eben leicht; schon früh bereisten Sendboten Europa, und noch im neunten Jahrhundert durften die Gaonim nicht ermüden, Sura und Pumpadita als die eigentlichen Stätten der religiösen Wahrheit hinzustellen. Nach Spanien kam das erste Talmudexemplar erst Ende des achten Jahrhunderts, und erst im dreizehnten wurde in Nordspanien das Tefillimlegen eingeführt, das vielleicht auch von den griechisch-ägyptischen Juden nicht geübt worden war. Daß in Nordfrankreich die Mesusa unbekannt war, bezeugt noch Rabbenu Tam, und die Kopfbedeckung in der Synagoge setzte sich erst allmählich durch. Man weiß, daß selbst die rabbinischen Autoritäten noch im elften und dreizehnten Jahrhundert kühne, neuernde Entscheidungen trafen, erst dann verbreitete sich, vor allem in Deutschland, die skrupulöse, an den Buchstaben der Tradition sich klammernde Gesetzlichkeit. Eine freiere mystisch-moralische Strömung hörte nicht auf zu fließen, beherrschte aber gerade die deutschen Juden nicht sehr stark. Epoche macht der Schulchan Aruch, nicht unbedingt, nicht auf einmal, nicht überall gleichmäßig. Die Briefe von 1619 (herausgegeben von Landau und Wachstein) zeigen schon völlig die Stimmung der späteren Orthodoxie, sie stammen aus Prag; aber noch in demselben Jahrhundert zeigt sich in Glückel von Hameln, einer Norddeutschen, eine viel unbefangenere, freiere

Stellung zur Religion, nicht als ob sie ausdrücklich sich irgendeiner Vorschrift entzieht — das liegt ihr gänzlich fern —, aber es fällt doch zuweilen auf, wie sie Dinge unbeachtet und unbesprochen läßt, die für eine Frau ihrer Frömmigkeit in späteren Zeiten unbedingt im Vordergrunde gestanden hätten.

Das alles sind freilich mehr negative Momente, wichtiger ist, daß die steigende Gesetzlichkeit notwendig auch die positive Gestaltung der religiösen Sitten ihrer Lebensfülle entkleidete. Sie hebt deren Farbigkeit nicht auf — es ist sogar möglich, daß die stärkere Gebundenheit eine gewisse feierliche Formenpracht erst ausgebildet, zum mindesten aufrecht erhalten hat —, wohl aber erschwerte die Bändigung des Gefühlslebens dem Juden, die leisen Schwingungen der Seele in künstlerisch-religiöse Tat umzusetzen. Ein Vergleich mit dem Chassidismus der Ostjuden zeigt das deutlich, er entstand als Auflehnung des gefesselten Gefühls.

Vor allem die persönlichen Erlebnisse — Geburt, Namengebung, Einführung in die Schule, Hochzeit, Tod — waren in eine reiche Fülle religiöser Formen gehüllt, die zum großen Teil, ohne ersetzt zu sein, einfach verschwunden sind. Verschwunden, weil das Leben sie erzeugt hatte, ohne daß sie in der schriftlichen Tradition begründet waren. Die allgemeinen religiösen Festtage widerstanden der Nivellierung stärker, und noch heute zeigen, um nur einiges von vielen herauszugreifen, der Freitagabend, der Sabbatnachmittag, der Sederabend, Purim, da wo man auf sie Wert legt, einen starken Rest von persönlich-familienhafter Färbung. Am stärksten gelitten hat das, was man heute Aberglauben zu nennen pflegt, das weite Gebiet des persönlichsten — und zugleich allgemeinsten Glaubens: von der Gesetzlichkeit wie der Aufklärung gleichmäßig angegriffen, hat er am wenigsten standhalten können.

Eben dieser Punkt, daß scheinbare Gegensätze, Orthodoxie und reine Verstandeskultur, in derselben Richtung wirken konnten, ist von tiefer Bedeutung. Keineswegs genügt es, die geschichtliche Entwicklung einfach in Thesis und Antithesis, in Aktion und Reaktion zu zerlegen, immer wieder ist zu bemerken, daß die Höhe der Thesis durchaus schon die Elemente der Antithesis in sich enthält, mindestens aber das eine Element bereits betont,

das später zur Herrschaft kommt. Wo es sich nicht um bloße Geistesgeschichte handelt, sondern um die historische Erfassung konkreter Erscheinungen, wie in der Geschichte der Kunst und der Musik, ist das längst anerkannt: die Hochrenaissance ist schon ein Stück Barock, Beethovens Klassik ein Stück Romantik. Ebenso enthält die — christliche und jüdische — Orthodoxie des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts schon den Willen, die Erscheinungen durch ein — formal genommen — rationales Element zu beherrschen, und dieser Wille schlug nicht sowohl in die Aufklärung um, als er sich vielmehr in ihr vollendete.

So wurde denn die jüdische Aufklärung die unmittelbare natürliche Fortsetzung der jüdischen Gesetzlichkeit, im Grunde schon in Moses Mendelssohn, vollends aber in dem jüdischen sogenannten Liberalismus der Gegenwart. Damit schien das freie Volksleben endgültig überwunden, die Phantasie war abgesetzt, zum mindesten in ihrer Betätigung für ein jüdisches Dasein. Die — religionsgesetzliche oder aufklärerische — Vernunft hatte im Kampfe mit der Willkür nationalen Lebens gesiegt. Wenn wir heute wieder ein rein völkisches Judentum predigen, so befinden wir uns in bewußtem Gegensatz zu einer jahrhunderte-, ja jahrtausendelangen Tendenz, einem Gegensatz, den wir zu verkleistern keinen Grund haben.

3.

Es ist überaus schwer zu entscheiden, wie weit das reich ausgestattete Leben im deutschen Mittelalter, soweit es sich der gesetzlichen Normierung widersetzte, nun eigentlich echt jüdische Farben trägt. Güdemanns Gelehrsamkeit steht ganz im Banne der Tendenz, das Ineinander deutscher und jüdischer Sitten darzulegen. Und es kann gar kein Zweifel sein, daß zum mindesten eine erstaunlich gleichmäßige Entwicklung stattgefunden hat, am erstaunlichsten in den Zeiten, wo die äußere Stellung der Juden zu seiner Umwelt höchst unerquicklich war. Gilt das doch sogar von der Entwicklung der Glaubenslehre selbst, bis heute: Scholastik, Platonismus, Mystik und Orthodoxie, Aufklärung, Nationalismus, es ist dieselbe Reihe im jüdischen wie im nichtjüdischen Europa. Vollends auf folkloristischem Gebiete: es wimmelt von Parallelen, Werwolf und Hexenglaube, Daumendrücken und

Geisterbeschwören, die Anzahl läßt sich beliebig vermehren, begegnen uns, selbst die heilige Neunzahl — nach Hermann Diels das deutlichste Kennzeichen arischer Religion neben der Sieben der Semiten — ist reichlich eingedrungen. Sogar die Briefform ist dieselbe: die Frauen fangen ihre jiddischen Briefe mit ein paar Reimen an, — wie die deutschen Frauen, die Männer beginnen mit rein hebräischen Wendungen, — wie die deutschen Männer mit lateinischen. Soweit es sich um Einzelzüge handelt, scheint meist deutscher Einfluß vorzuliegen, ist zuweilen ein jüdischer Ausgangspunkt anzunehmen; für die große Gedankenentwicklung werden wir immer, wie in den Einzelerscheinungen oft genug, an irgendeine parallele Entwicklung, einen Zeitgeist glauben müssen. Es ist schwer, sich das im einzelnen vorzustellen, aber bisher ist doch auch das viel wichtigere Problem gleicher Art noch völlig ungelöst, in welchem Zusammenhang — und er *muß* vorliegen — die gewaltige religiöse Erregung die Geister Indiens, Israels, Griechenlands fast gleichzeitig, im sechsten Jahrhundert v. Chr., ergreifen konnte. Schließlich ist die Herkunft der Begriffe und Formen ja nur für den Historiker wichtig, dem Wertenden gleichgültig: wenn nur der Jude sich in der neuen Form lebendig ausdrückt.

4.

So sind wir auch jetzt wieder von einer allgemeinen Strömung getragen, wenn wir eine Erneuerung des Volkslebens erstreben. Es ist im Grunde derselbe Ruf, der auch bei den Völkern um uns ertönt: der Ruf nach einer farbigeren, künstlerischen Gestaltung des Lebens. Es muß in aller Schärfe betont werden: gerade weil hier Mißverständnisse infolge übergroßer Empfindlichkeit und Ketzerriecherei sich so leicht einstellen: nicht um eine Abkehr von der Gebundenheit, um Lust an Willkür handelt es sich. Vielleicht ist es eher umgekehrt: wenigstens sucht der norddeutsche Protestantismus heute vielfach in seinen Formen sich an dem künstlerischer und doch gebundener gestalteten Katholizismus zu orientieren. Aber die Forderung reicht weit über kirchliche Bestrebungen hinaus: die Erweckung des Volksliedes, der Dorffeste, eine Heimatkunst, die Betonung stammes-

tümlicher Zusammenhänge, all das dient künstlerischen Werten und gehört in die große Bewegung gegen die gesetzliche oder vernunftmäßige Nivellierung. Zwei Richtungen sind erkennbar: eine romantische, rückwärts gewandte, eine nach vorwärts strebende, beide in Forderungen künstlerischer Phantasie wurzelnd. Der Wunsch nach Wiederweckung *alten* Volkslebens im Deutschtum führte zu einem Studium mittelalterlicher Sitten, und da zeigt sich deutlich, daß die Volkssitte, nicht ausschließlich, aber doch großenteils, sich auf zwei Gebiete beschränkt: das religiöse, sei es das christliche, sei es das altgermanische Fest, und das Kinderspiel. Aber wenn auch der Wille zur künstlerischen Gesamtkultur erwacht ist, ist es doch so, daß unsere Zeit infolge der Tendenz eines ungehinderten Verkehrs nicht eigentlich imstande ist, im alten Sinne unmittelbar eine Tradition zu schaffen. So werden zuweilen im Eifer, künstlerische Elemente der alten Zeit wieder aufzufrischen, auch Dinge ergriffen, die der Belebung sich widersetzen. Demgegenüber erstehen einerseits Verteidiger der Großstadt, der neuen Bewegtheit, aber auch sie betonen, daß es sich für sie um die Entdeckung einer neuen, nervöseren, komplizierteren, noch wenig verstandenen, — aber doch eben einer Schönheit handelt, andererseits will man die individuelle Phantasie in den Dienst des Volkes stellen, und so beginnt in Deutschland die „Heimatkunst".

5.

Der deutsche Jude ist nun in das moderne Getriebe — schon als Städter — so tief verschlungen, daß wir kaum hoffen dürfen, seine Phantasie werde naiv und selbstsicher ihren natürlichen Zielen zustreben. Er wird sich, dahin deuten schon die beiden größeren Schriften Herzls, von ihr lieber in die Weite als in die Enge tragen lassen, und so *vielleicht* als erster die Werte der Gegenwartsseele in künstlerisch gestaltete Wirklichkeit umsetzen können.

Daß erst ein künstlerischer Geist wie Herzl dem dumpfen Nationalleben den Schwung einer lebendigen, zielbestimmten Bewegung geben konnte, war innerlichste Notwendigkeit. Gleich bei Beginn des erwachten Lebens ertönten neue Lieder, von ganz anderer Wärme und Inbrunst als die altgewohnten, — und das

jiddische Lied, das einzige, was wir an Volksliedern besitzen, drang in weitere Kreise. Eine Art Heimatkunst, der Judenroman, ist unterwegs. Ob er zum Ziele kommen wird? Vestigia terrent. Wo bisher — neben den massenhaften wertlosen Erzeugnissen — echte Heimatkunst gestaltet wurde, lag es nicht am Heimatgedanken, sondern an der ursprünglichen Kraft des Dichters. Aber vielleicht verstreut auch hier die Natur Millionen Keime scheinbar vergeblich, damit irgendwo und irgendwann ein volles Gewächs heranreift.

Ein jüdisches Kinderspiel gibt es bei uns nur noch ganz vereinzelt. Eine natürliche Tendenz, es zu erneuen, sehe ich nirgends; das ist kein Wunder. Denn fast alles, was an deutschen Kinderspielen lebendig ist — und dasselbe gilt im Grunde auch vom Kindermärchen — stammt aus uralten mythologischen Zeiten und ist zum großen Teil allen Völkern gemeinsam, — es kann umgewandelt, aber nicht wohl erfunden werden. Und gerade gegen das naive Kinderspiel hat die gesetzlich gerichtete Epoche am grausamsten sich vergangen, was braucht ein jüdisch Kind zu spielen, es soll Taure lernen, so früh wie möglich. So schaffenskräftig aber ist unsere Phantasie nicht mehr, daß sie einen neuen Mythos zeugen könnte. Unsere Kinder spielen wieder, Gott sei Dank, und werden einst im Anschluß an jüdische Feste auch wieder jüdisch spielen lernen.

Denn eine Sehnsucht, die alten Feste wieder zu beleben und neue zu schaffen, ist heute unverkennbar. Die jüdische Jugend der Gegenwart diskutiert lebhaft die Frage, wie sie wieder, auch wo ihr der religiöse Weg rettungslos verschüttet ist, einen Zugang zu den jüdischen Festen gewinnen könnte.

Jene Herrschaft, die die religiös-dogmatische Gesetzlichkeit über die Volksphantasie gewonnen hat, wirkt natürlich erschwerend. Ich hörte einmal von einem Manne, der sich in ästhetischem Entzücken an den Freitagabend, das Lichterbenschen seiner Jugend erinnerte und auf die Frage, warum er es denn nicht in seinem Hause einführe, ganz betrübt antwortete: „Ja, ich glaube doch nicht daran!“

Es ist bezeichnend für unsere abnorme, an Glauben und Dogma gebundene Stellung zur jüdischen Sitte, daß wir diese auf den ersten Blick skurile Antwort ganz gut nachfühlen können. Dieses

Hemmnis hat eine noch allgemeinere Geltung. Schon im elften Jahrhundert werden die deutschen Juden gerühmt, weil sie sich in religionsgesetzlich zweifelhaften Fällen nach der erschwerenden Seite neigten, und seitdem hat sich immer stärker die Auffassung befestigt, daß die Erschwerung, die Hemmung des natürlichen Trieblebens, das Opferbringen religiös verdienstlich sei. Zudem ist die religiöse Sitte so sehr durch Tausende von Einzelvorschriften eingeengt und in bestimmte Bahn gewiesen, daß für die freie Hingabe an die einfach schöne künstlerische Gestaltung wenig Raum mehr bleibt*). Einige Vergleiche, nicht als Werturteil, sondern zur Illustration: der starke, künstlerische Reiz des deutsch-christlichen Weihnachtsfestes ist nicht denkbar ohne die Freiheit, die es der Familienphantasie läßt, eine Stimmung, die durch den Waldesduft noch gehoben wird, — viel feierlicher, starrer, selbst an den Wortlaut des Segensspruches stärker gebunden ist unser Entzünden der Chanukahlichter. Wenn ein Angehöriger stirbt, greift wohl die Ostjüdin zur Techinnah oder Zennerenne, wie die Christin zu den Psalmen oder Evangelien, — bei uns wird Mischnajes gelernt.

So kommt es, daß gerade die Kreise, in denen aus Gründen des Glaubens die religiöse Sitte gepflegt wird, gar nicht recht an ihrer Wiederbelebung teilnehmen können, ja ihr sogar in gewissem Sinne widerstreben. Wenigstens war es eigentümlich, und für den außerhalb der religiösen Kampfesstimmung Stehenden fast ein wenig erheiternd, mit wie ausschließlicher Erbitterung im vorigen Jahre der Kampf gegen die „Richtlinien" aufgenommen wurde, die ja in manchen Punkten radikal neuern, in denen doch aber die liberalen Juden Deutschlands zum ersten Male erklärten, wie viel ihnen selbst, freilich mit Einschränkung, freilich nach Maßgabe der „praktischen Möglichkeit oder Bequemlichkeit", an den religiösen Formen gelegen sei. Hier zeigt sich der Gegensatz. Die „Bequemlichkeit" erscheint der Orthodoxie fragwürdig, während viele von uns, die dem Richtlinien-

*) Es darf nicht verschwiegen werden, daß hier bewußt von den Forderungen der Phantasie, des künstlerischen Triebes ausgegangen wird, von gewissen andern, mehr sittlichen Voraussetzungen aus beschließt gerade die Unbedingtheit gesetzlicher Forderungen für die, denen sie überhaupt erträglich ist, eine gewisse Sicherheit und Beruhigung in sich.

Liberalismus ganz fern stehen, gerade das Opfer, die Gehorsamstimmung ablehnen, und die ganze Fruchtbarkeit der religiösen Sitte erst dann entfaltet sehen, wenn unsere Phantasie unmittelbar, in naiver Freude an der Schönheit, im Gefühle einer Bereicherung, eines inneren Wachstums die religiösen Formen gestaltet.

In der Festigkeit der Formen also liegt die Schwierigkeit, aber sie ist doch nicht unüberwindlich. Denn immerhin gibt es bei uns noch Möglichkeiten der Entwickelung. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in den allgemeinen Festen ein gewisser Spielraum für die Phantasie vorhanden blieb. Schade, daß wir noch keine Geschichte der Sabbatstimmung haben, eine lohnende und mögliche Aufgabe. Hier seien nur zwei bezeichnende Beispiele herausgegriffen. Der jüdische Gemeindevorstand in Candia muß im dreizehnten Jahrhundert einmal konstatieren, daß die jungen Leute den Sonnabendvormittag, statt in die Synagoge zu gehen, zu Spaziergängen in die Berge und Bootfahrten benutzen, und hält es für nötig, ja nicht gerade das überhaupt zu verbieten oder den Synagogenbesuch zu erzwingen, wohl aber zu verordnen, sich wenigstens bis zum Schluß des Gottesdienstes zu Hause zu halten. Im südlichen Europa war eben der Rabbinismus nicht so heimisch wie in Deutschland, — darauf hat auch kürzlich Rafael Strauß in seiner Studie über die Juden in Sizilien hingewiesen. An diese Episode konnte man im vorigen Jahre durch einen Bericht der „Welt" erinnert werden, der bewegliche Klage über die Juden von Saloniki anstimmte: sie feierten zwar den Sabbat, aber er habe eine verzweifelte Ähnlichkeit mit dem deutschen Sonntag, sei absolut unjüdisch, ein Erholungs-, aber kein Feiertag, man sitze in den Cafés und mache Korsofahrten. Ja, dagegen wird nun wohl nichts zu machen sein, daß die Ghettobeschaulichkeit, die auf den Oppenheimschen Bildern herrscht, allmählich verschwindet. Der „deutsche Sonntag" sah vor zweihundert Jahren auch anders aus als heute. Fand doch, im zweiten Drittel des achtzehnten Jahrhunderts, eine förmliche Umwälzung in dem europäischen Naturempfinden statt, es wäre unnatürlich und gefährlich, wenn diese Gefühlswandlung die Juden nicht ergriffe. Das soziale Leben der Gegenwart ferner zwingt Juden wie Nichtjuden zur „Ausspannung", und führt die

Frommen nicht nur Salonikis, sondern auch Frankfurts und Berlins am Sabbat in die Erholungsstätten. Das läßt sich wirklich nicht mit dem Worte Assimilation abtun. In Italien pflegte man einstmals am Purim eine Hamanspuppe auszustaffieren und sie nach feierlichem Umzug zu verbrennen: ich glaube, daß das ein gut jüdisches Volksfest war, wenn es auch einer „indogermanischen“ Winteraustreibung so ähnlich sieht wie ein Ei dem andern. Es kommt eben auch hier nicht auf die Herkunft an, was fruchtbar ist und den Sinn belebt, wird wieder in den Dienst der jüdischen Idee treten.

Anregungen für eine solche Feier geben zu wollen, wäre anmaßend und liegt nicht in der Absicht dieser Zeilen. Ich selber wurde in einem Dorfe groß, in dem sich eine Art jüdisches Herrengefühl von selbst einstellte, so daß die jüdische Sitte uns Jungen das natürlich Gegebene schien und selbst unsere Kinderspiele mit christlichen Kameraden beeinflußte. Gewisse Spaziergänge, den Jahreszeiten angepaßt, waren für die Festtage fast die Regel, wie man denn am Schewuaußmorgen, mit oder ohne die traditionell durchwachte Nacht, gern in Feld und Wald die Sonne erwartete. Am Sabbatnachmittag wurden, während die Alten den Talmud vorzogen, in aller Form im Freien nationaljüdische Debatten geführt. Purim und Simchasthorah wurden zum harmlos übermütigen Karneval, und Sederabend wie Roschhaschanah waren von der neuen nationalen Stimmung getragen, ohne alle dogmatischen Bedenklichkeiten. Das läßt sich nicht ohne weiteres in das städtische Leben übersetzen, vor allem, weil die selbstverständliche Verbindung mit der Natur sowie der Gruppenzusammenhang meistens fehlt. Da wird das Temperament des einzelnen wählen und entscheiden müssen. Der eine sehnt sich danach, auch in der völlig religionsgebundenen Form einen ursprünglichen Volkstrieb zu entdecken und macht den Versuch, ihn sich anzueignen, andere meiden bewußt die rein religionsgesetzlichen Beziehungen und können doch die alte Formenwelt persönlich erleben. Dazwischen sind manche Übergänge möglich. Nur keine künstliche Mumifizierung aus falscher Romantik, — mögen die Toten ihre Toten begraben! Immer wird das der Maßstab sein, wie weit die Form imstande ist, unserer Phantasie Nahrung zu geben, ihr eine bestimmte Richtung zu

verleihen, innerhalb dieser Bahn ihr aber so viel Freude an schöpferischer Freiheit zu lassen, daß sie nie sich beengt, stets bereichert fühlt.

Nur aus der besonderen Schätzung der volkstümlich-künstlerischen Werte des Lebens ist die Stellung zu erklären, die weite Kreise des deutschen Nationaljudentums neben oder zwischen Orthodoxie und Liberalismus einnehmen. Der Richtlinien-Liberalismus betonte die Wahrheit sittlich-jüdischer Glaubenssätze und sieht in der religiösen Sitte nur Erscheinungsformen, erwünscht, soweit sie die Lehre und die Judenheit erhalten, die Orthodoxie hat demgegenüber von neuem entschieden die Undingtheit des Religionsgesetzes als Gesetz verfochten: von der Strömung aus, die hier zu deuten versucht wurde, sind die Formen Selbstzweck, erschaffen aus einem Überschuß künstlerischen Volkstriebes, zusammengehalten und belebt durch das nationale Bewußtsein.

Die so erneuerten Feste, die ihre sittliche wie künstlerische Bedeutung als Familienfeste haben, können uns mehr und weniger bedeuten als unseren Vätern. Weniger, weil wir in einer Epoche leben, in der der Familienzusammenhang überhaupt sich lockert, mehr, weil gerade infolge der Auflösung der Familie die vereinzelten, einigenden Momente tiefer ergreifen. Aber im ganzen nimmt die Phantasie der Gegenwart eine andere Richtung, und so treten denn zum Teil Volksveranstaltungen anstelle der alten Feste. Diese selbst werden vielleicht bald von der Gemeinde — oder der zionistischen Ortsgruppe — in größerem Maßstabe veranstaltet werden, das geschieht heute schon vielfach; dann aber findet in Schauturnen, Volksversammlungen, Makkabäerfesten auch das neue Volksgefühl seinen künstlerischen Ausdruck. Das hat alles einen etwas offiziellen Charakter, nicht nur, weil der intimere, leisere Ton ein für allemal fehlen muß, sondern vor allem, weil der in ungestümer Neuerung nach Formen suchende Volksgeist noch gar nicht Zeit fand, in den Massen die Fähigkeit der Resonanz zu erzeugen, die sich bei den Nichtjuden Deutschlands, etwa bei den gleichfalls neuen oder erneuerten Dorfspielen, Sonnwendfesten, Maifeiern, sehr viel leichter einstellt.

Die Resonanz ist in Wahrheit erst da gegeben, wo Luft und

Land und Gemeinschaftswerte ein einheitliches Tempo des Lebensgefühls erzeugen können: in Palästina. Alle Versuche der gestaltenden Phantasie, von denen bisher gesprochen wurde, können nur dort vollendet werden: die literarischen so gut wie die Formen schaffenden. Aber das enthebt uns in keiner Weise der Pflicht, den Trieb, der uns erfaßt, auch hier künstlerisch zu Ende zu leben. Das ist der tiefste Gegensatz, in dem wir zu den Männern stehen — und es gibt deren in *allen* jüdischen Lagern — die uns einen *Geist* des Judentums predigen; auch Achad Haams schwankende Stellung zum Zionismus ist aus diesem Punkte heraus zu erklären*). Ach, aber wir sind des Geistes so reichlich müde und freuen uns, wo in irgendeinem Winkel ein Stückchen jüdischen Körpergefühls, jüdischen Auges und jüdischer Hand sich einen Ausdruck sucht. Darum liegt uns an Palästina, weil jedes Leben dort, auch das „unjüdischste", ein sinnlich greifbares Judentum ist, darum erfüllt es uns mit Mut, wenn auch das Leben des Exils von schöpferischer Phantasie ergriffen ist.

6.

Es mag zwecklos erscheinen, in der Weise, wie es auf diesen Blättern geschehen ist, die geschichtliche Tatsache eines neuen Judentums scheinbar auf *einen* Grund zurückzuführen: ist es doch dem oberflächlichsten Betrachter klar, daß auch Zusammenhänge ganz anderer Art, soziale, politische, intellektuelle, religiöse, sittliche, jene Tatsache mit haben erzeugen helfen. Genug, wenn wir uns bewußt werden, wie stark jener eine Zug unsere Welt bestimmt hat.

Das gilt sogar für die bedeutsamste Tatsache der jüdischen Gegenwart, für die Flut nationalen Lebens, die uns heute trägt. In einer Kultur der Aufklärung wäre sie nie entstanden: es ist ja keineswegs so, als ob die Nation da war, und nur vom Verstande ihre Anerkennung heischte. Als vor hundert Jahren in der Napoleonischen Epoche Deutschlands zuerst wieder in Europa eine nationale Bewegung im heutigen Sinne des Wortes

*) Ich denke hier nicht gerade an seine Lehre vom „Geistigen Zentrum"; hier ist das Wort „Geist" nur in der deutschen Sprache mißverständlich, und man träfe den hebräischen Ausdruck ebensogut, wenn man von einem inneren Zentrum spräche.

erwachte, da war nichts als ein zerstückeltes Land vorhanden, Elemente gemeinsamen geistigen Lebens und die Ohnmacht einer kosmopolitischen, einheitsgrauen Weltanschauung. Die Vernunft hätte sich damit schon irgendwie abgefunden, die Not vielleicht eine rein staatliche Neubildung erzwungen, aber die Phantasie bedurfte der Farbe, des geschlossenen Bildes, der in sich ruhenden Kraft, der Gemeinwille entstand und — schuf die Nation. Das ist der tiefe Sinn der idealistischen Philosophie, daß die gestaltende Idee irgendwie vorhanden ist, unabhängig von ihrer Verwirklichung. Es ist eines der bösesten und schädlichsten Mißverständnisse, dem wir gerade in zionistischen Aufsätzen zuweilen begegnen, als ob die Stimmung, die das Wort „national" begleitet, einfach auf die Tatsache der gemeinsamen Abstammung zurückzuführen sei. Dann freilich hätte Hermann Cohen vielleicht recht, wenn er die Nation als ein bloßes Gebilde der Natur den Gebilden des Geistes, dem Rechte, dem Staate gegenüberstellt. Vom Blutzusammenhang mag das gelten, aber der ist eben noch nicht notwendig eine nationale Erscheinung. Wie wenig gerade der Jude des Mittelalters, der Orthodoxie, der Aufklärung sich als völkisches Gebilde empfand, obwohl doch das gemeinsame Blut vorhanden war, darauf ist bereits zu Anfang dieses Aufsatzes hingewiesen. Aber auch ihn erfaßte der schöpferische Wille der Phantasie: die Nation ist die Krone ihrer Schöpfungen. Die Nation, die keine triebhaft-körperliche Erscheinung ist, die einen auf Blut und Geschichte beruhenden funktionellen Kulturzusammenhang darstellt, der den Kulturinhalt erst formt. So ward der Jude der Gegenwart. Die Blutzusammenhänge selber freilich sind da, anerkannt oder nicht, ein Naturgebilde; daß sie zur *Nation* werden, zum lebendigen Träger der Entwicklung, das ist unser — künstlerischer — Wille.

Es handelt sich hier nicht, das dürfte klar geworden sein, um eine artistisch-ästhetische Betrachtung, — die Phantasie erobert sich bereits in der wissenschaftlichen Psychologie eine Stellung als Grundlage und Grundstimmung der menschlichen Seele. Daß das Erwachen der schöpferischen Phantasie ein europäisches Ereignis ist, soll uns weder stören, noch befriedigen: von uns erst wird es abhängen, ob es im Sinne des Judentums Früchte tragen wird oder nicht.

Über Pathos

Von Erich Kahler

„So laßt mich scheinen, bis ich werde."

Die menschliche Rede ist niemals so leichtfertig und dünnsinnig geübt worden wie in unseren Tagen. Bereits mit Absicht und Willen der Geister bewegt sie sich in Einzelarten — die wissenschaftliche, die künstlerische, die unmittelbar agierende — geteilt und noch innerhalb dieser Arten uneins mit der Notwendigkeit, von der sie autorisiert sein soll. Immer mehr und engere Disziplin betreiben immer niederer und kurzsichtiger an der Materie hinschleichende Untersuchungen, die schon seit vieler Folge aufgehört haben, einem Sinn und Wohl des tätig schreitenden menschlichen Lebens zu dienen. Als „Dichtung" erhalten wir täglich eine ungewählte Menge von Geschichten, Theaterstücken, Ergüssen, welche mit vielen leicht genommenen und leicht gegebenen Worten alles Flüchtigste, Launischeste, Persönlichste, ja oft vorsätzlich das Singuläre ausstellen, offenbar für Menschen von so müßiger Art, daß sie die kostbare Zeit und Aufmerksamkeit des einen Lebens an dies und das aus jener Vergangenheit und solchem Ort, welches in keiner Weise auf sie Beziehung hat, vergeuden können. Die Reden der Beratung und der Unterhaltung, welche in den großen Zeitaltern nicht durch Ton und Wesen, sondern nur durch den stärkeren oder schwächeren Druck des Augenblicks sich unterschieden, sind heute dazu da, um den Wust der kleinlichen Bedürfnisse, den man in dieser alles verstehenden, verzeihenden und nachgebenden Zeit aufwuchern ließ, rastlos zu erledigen oder tatlos und unverbindlich zu beschwätzen.

Solchen Äußerungen gegenüber geht, teils schablonig, teils brünstig undeutlich angefühlt, ein Allgemeines um, Namen abgelebter Größe, bei denen man übereingekommen ist, daß jeder sie zu jedem ohne Verantwortung, aber nur an besonderen Punkten des Lebens, aus dem Täglichen entrückt, gebrauchen darf. Man verschmäht es nicht, sich damit zu schmücken und zu feiern, man verschmäht es oft nicht, als letzte Waffe den im Blute der Väter mächtigen Zauber heraufzubeschwören. Und dies wirkt nun in verderblichem Kreis. Die Redlicheren unter uns drängt von solchem Mißbrauch der Widerwille so weit ab, daß

sie glauben, in ihrem Ausdruck nie kleinsichtig genug, nie dem Ding nahe genug sein zu können, daß sie die Sache mit ihrem Detail, Wirklichkeit mit Materialität, Treue mit Kurzzügigkeit verwechseln. Wahrheit, Liebe, Herkommen, alle ehrwürdigen Worte, welche durch die mannigfaltigen Wandlungen von Ort und Zeit dem menschlichen Wesen natürlich notwendige, unumstößlich ewige Bedeutungen hindurchtragen, der hohe einfache, das Menschliche in seinem ganzen Bereich zusammenhaltende Ton der Vorfahren, begegnen dem zweifelnden Spott und dem ängstlichen Abscheu, wie oft gerade der zur Wahrhaftigkeit geneigten Personen! Verblichen, von Lüge angefärbt, vom täglichen Leben längst ungeprüft und unbestätigt, ließ man sie zu zerschlissenen Standarten werden, die nur für Prahlerei unwürdigen Volkes wehen. Und viele Gemüter, welche bereits lebendig als Bedürfnis und Devotion solches in sich tragen, wovon hohe Worte der Ausdruck sind, fühlen verschämt und mißtrauisch, verborgen und verbergend, unter der Äußerung hinweg und wollen es nicht gesprochen haben. Die Hingebung eines Gelehrten an die im besinnungslosen Fluß der spezialistischen Forschung sich stellende Aufgabe trägt gewiß manchmal ein verstecktes Brennen für ein Allgemeines, das er Wahrheit nennt: ein Wort jedoch, ein Begriff, in dem er alles und nichts versteht, zu kostbar, um die alltägliche Geschäftigkeit der Hände zu decken, und gerade gut genug, um bei Promotionen und Inaugurationen, wo keiner mehr an die Arbeit der Jahre denkt, als geläufiges Dekorum hinausgehalten zu werden. Das Flämmchen ehrlichen Eifers in dem konfusen Überschwang eines beginnenden Dichters, eines plänereichen Jünglings, welcher in einem verrotteten Großstadtidiom die künstlichen und höchst unwichtigen Krisen seiner unerzogenen Seele oder seiner zufälligen Umgebung in die Welt erzählt, glüht vielleicht einem nie vorgestellten Ungefähr von Schönheit und Kunst. Doch ihm ist weder ernst bewußt, zu welchem in das Herz der Menschheit wirkenden Sinn er zu reden sich anschickt, noch was Kunst, was Schönheit dem Herzen der Menschheit bedeuten. Jedenfalls wird er vermeiden, seine Rede aus edlen Worten zusammenzusetzen, denn die edlen Worte sind ihm hohl und trivial und sie drücken ja „die moderne Wirklichkeit" nicht aus. Und wer wird vollends

heute, wie sehr auch das Gefühl der Öde, der Trostlosigkeit unserer Tage in manchem anschwillt, wer wird im „gewöhnlichen“ Leben es wagen, frei und einfach herauszusprechen, daß er liebt, daß er glaubt, daß er wieder Held sein will?

Worte aber, Begriffe sind nichts an sich, hinter ihnen harren — wenn auch für manche Menge in mancher Ära verfälscht und machtlos — die lebendigen Bedeutungen, bereit, innerlicher zu bewirken, was die Worte nur sachte anrühren. Die erhabene Rede ist aus unserem täglichen Leben verkommen, und was in ihr und mit ihr ferne bleibt, ist die erhabene Tat. Die richterlichen Begriffe sind verwiesen in solchen Abstand von dem Werk unsrer Hände, daß sie nicht mehr überschauen, nicht mehr als ernste Gewalten geglaubt werden können. Wie man die Welt will, nennt, zumutet, so ist sie, so wird sie: Begnügt sich eine Menschheit, mit den wimmelnden heutigen Namen geschwätzig zu sein, mit denen sie die viel zu vielen willkürlichen Erzeugnisse ihrer Fertigkeit bezeichnet, schöpft sie sich nicht immer neu aus den Erinnerungen der höheren schöpferischen Mächte, denen sie unterliegt, so wird ihr die Welt immer niederer und niederer selbst als die eigene Fähigkeit sich entwickeln. Läßt sie jedoch die stolzen Bilder wieder ein in das Geheg ihres Daseins, daß sie messend und nah die Geschäftigkeit des Tages begleiten, so müssen diese Bilder wahrer und deutlicher, das aus ihnen bestrahlte Handeln aber muß größer werden. Lernt eine Jugend nur das Grob-Sinnfälligste faßbar, ausdrückbar, bewirkbar zu meinen, alle hohen Worte hingegen und weiter das, was sie in sich tragen können, mißtrauisch und mit äußerstem Zweifel anzuschauen, ist sie dazu gedrängt, gleich ihren ersten Enthusiasmus in Krämerei versanden oder in zag-sentimentaler Scham namenlos innen verquellen zu lassen, so wird die Kleinheit des Anspruchs sie wieder in fortgezeugte Kleinheit des Fühlens und Leistens niederdrücken. Lehrt man die Jünglinge aber sich so mächtig zu äußern wie sie fühlen können und handeln wollen, und nimmt man ihre Äußerung wieder so ernst und gewichtig, ja immer ernster und schwerer verpflichtend als sie gegeben ist, so wird diese ihre Sprache, alles Leben zu sich emporreißend, noch größer im Bewähren sein denn im Geloben.

Es darf indes nicht verstanden werden, daß wir ein schon

vollendetes und historisches Pathos, die hohe Rede irgendwelcher Vorfahren in unsere Gegenwart hereinbeziehen mögen, uns erziehen an den Begriffen, wie sie andern aus andern Notwendigkeiten heraus gegolten haben; sondern daß wir ein eigenes Pathos uns schaffen sollen: Das Ewige nicht in schon geprägten irdischen Formen übernehmen, aber zu unserer Form aus unserem Leben täglich und stündlich hervorwirken. Nicht „Ideale" werden uns frommen, fertig aufgestellte Transzendenzen, zu denen wir ohne Verpflichtung sie je zu erreichen emporstreben mögen, sondern die der menschlichen Fähigkeit *einruhenden* reinen und unwandelbaren Mächte, welche wir befreien und mit jeder Regung unserer Finger zur Gestalt bringen sollen. Und nicht als ein mähliches Annähern an ein Äußeres stellt sich die nötige Arbeit dar, hingegen als ein augenblickliches, immer neues und gründiges Herausbauen unseres Innern.

In ihrer Anwendung auf den wirklichen Vorgang bedeutet die erkannte Forderung nicht mehr und nicht weniger als: Sachlichkeit im allerstrengsten Verstand. Sachlichkeit nach der einen Seite gegenüber jenen Ängstlichen und Verschämten, welche an der Offenbarung, ja an der Existenz höchster Einheiten zweifeln; gegen diese muß behauptet werden, daß es Detail an sich nicht gibt und daß ein Glied, welches vom Ganzen nichts weiß, nicht Glied mehr ist, sondern aus jeder Ordnung losgelöstes einzelnes. Sachlichkeit nach der andern Seite gegenüber den Lügnern und Schwärmern, welche die schwersten, dichtesten, verantwortungsvollsten Namen leichthin und dämmerhaft, ohne die vollste Deckung durch greifbares Leben gebrauchen; gegen sie muß verteidigt werden, daß Allgemeines, Ewiges, Zeitloses nicht *besteht,* sofern es nicht aus unserem Hier und Heut und So, sich und unser Sein beglaubigend, entsteigt und daß nichts Macht auf uns hat, was nicht Macht aus uns ist.

Sachlichkeit bedeutet eine Einstellung von vornherein eines jeglichen Tuns. Jeder vor seinen Unternehmungen mag sich wieder die höchsten und einfachsten Fragen vorlegen: Wie einer, der in unübersehbarer Gegend sich verirrt hat, den Plan des Landes vor sich aufbreitet und aus den Weltrichtungen, aus den ihn umgebenden Formen, aus der Witterung, dem Gang der Gestirne und der eigenen Fähigkeit sich zusammenruft, wie er

kam, wie er steht, wie er gehen soll; nicht anders mag jeder Weltenwanderer inmitten der unzähligen Wege von heute seine Bedingungen um sich versammeln. Er mag diese Welt zu den übrigen Welten, diese Zeit zu den übrigen Zeiten, sich selbst, seine Familie, sein Volk unter anderen betrachten, und das Überschauen der ganzen Umgebung im weitesten Kreise wird ihn sicher zu den letzten bewegenden Mächten leiten. Und diese werden ihn lehren, wo er abgeirrt ist und welcher Weg ihn zu seinem Gedeihen führt, welches Wissen hierzu er allein aber unbedingt braucht, in welchem Verhältnis er sich zu dem liebenden Walten der Gestirne rühren muß und darf, welche Verteilung der Kräfte, von Mühe und Ruh seinen Gang zu einem schönen, stolzen, sich selbst genießenden macht. Und ihm, dem wieder durch sein immerwährendes Absehen die ewigen Größen der Natur einfach und geläufig sind, wird der Gesang und die Frage und Antwort seines Weges von ihren erhabenen Namen und der Nähe ihres Wirkens tönen. Dann, wenn er sein Geschick bis in die geringsten Fälle hinein nicht blind vertändelt noch stumpf erschleppt, sondern wach und elastisch, seiner Kräfte und unzerstörbaren Hilfskräfte sich bewußt, aus den göttlichen Quellen *erleidet*, dann wird seine Rede befeuertes und wiederbefeuerndes Pathos sein, ohne daß er sich dessen versieht.

Diese Worte sind dringender als an andere junge Menschen unserer Zeit an die Juden gesagt. Allzuviel sah man sie als Beispiel und Führer der Skepsis vor andern Völkern, und heute noch bezeichnet eine wenn nicht materiale, so logisierende Ängstlichkeit die meisten der von ihnen beherrschten ernsteren Zentren. Unbegabung für das Subalterne, Mißtrauen gegen ewige Gültigkeiten reißt sie oft hin und her, und anstatt daß alle ihre Kräfte in die *nur eine* hohe *Vernunft* gesammelt eingehen, windet, überwindet sich rastlos ihr hungerndes Streben um die großen Einheiten herum in *Verstand*. Möge endlich unser Volk an seinem eigenen, in unvergleichlichen Altern bis heute nicht löschbaren Feuer sich wieder zum Ewigen emporlernen, möge es für die kommende Zeit Beispiel und Führer im *Glauben* sein!

Jüdische Romantik

Von Alfred Wolff

Von einem objektiv faßbaren, allgemein gültigen Lebensgefühl des heutigen oder von einem auch nur ahnbaren Weltgefühl des kommenden Juden zu sprechen, so wie man in den Zeiten des Ghetto und andererseits in den Zeiten der Assimilation bei aller Differenziertheit doch eine Art einheitlicher Grundstimmung, Weltbetrachtung konstatieren konnte, ist heute fast unmöglich, da sich in der Gärung der Zeit und des Judentums in dieser Zeit nicht mit absoluter Allein- oder Allgemeingültigkeit sagen läßt, wohin die zwingenden Kräfte weisen und wo die erlösenden Gewalten liegen. Und doch schälen sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, als Symbol und Symptom eines neuen jüdischen Zeitalters, das den Juden und der Welt tiefere und reinere Formen und Inhalte hervorzubringen willens ist, organisch gewachsene Tendenzen und gesetzmäßig fundierte Ideen heraus, welche, im Zeitgefühl verwurzelt, mit formkräftiger Wesensumprägung versuchen, den Juden das Bewußtsein von und den Willen zu unerhörten, über ihr bisheriges Können weit·hinausreichenden Möglichkeiten und Erfüllungen zu geben. Diese Gedankengänge, als Ideologie noch wenig theoretisch begründet, als praktische Notwendigkeit erst allmählich zum Bewußtsein gebracht, entsprangen neben wirtschaftlichen, politischen und vor allem geistesgeschichtlichen Grundlagen dem Zusammenprall zwischen dem neuen Weltgefühl, das heute dank ungeahnter Erweiterungen des technischen, aber auch seelischen Horizontes die Menschen umfängt, und auf der anderen Seite dem jüdischen Lebensgefühl, das in einer gefährlichen Krise begriffen, seine Lebenskräfte an andere zu verlieren im Begriffe war.

Gegen diesen Selbstmordversuch erhob sich als Reaktion die große Bewegung im heutigen Judentum, welche rein politisch in der wahrhaftesten und konkretesten Form des Zionismus sich niederschlug, der als erster wieder das gesamte Judentum traf und band, und welche kulturell in dem Renaissanceprozeß versuchte, aus Selbstbesinnung und Wertgefühl, aus der Ewigkeit des Einst und der vorwärts führenden Sehnsucht nach Judentum schöpferisch zu wirken. Wie weit dieser psycho-physische Parallelismus von Volk und Kultur sein Ziel erreicht hat oder

in unseren Tagen erreichen wird, geht uns hier nichts an, wo es mehr darauf ankommt, die Argumentation dieser ganzen Weltbetrachtung durch schärfere Betonung einschlägiger Gedanken zu vertiefen, durch Erkenntnis und Forderungen das Bleibende und das Überwindbare festzustellen.

Die Ideen, aus denen sich die Erstarkung und neue Zielsetzung der Judenheit von heute und morgen ihre Waffen geschmiedet hat, gruppieren sich bewußt oder unausgesprochen um einen Begriff, der zu den großen, schöpferischen und notwendigen Gedanken der Geistesgeschichte gehört, den des Romantischen. Von seinem Gehalt und Wert in unseren Tagen zu sprechen, erscheint überflüssig, da heute der Zug der Zeit in tausend Verzweigungen und Brechungen auch für den Unempfindlichen spürbar, für den Kundigen eine Selbstverständlichkeit fast, von romantischen Empfindungen getränkt ist, und da das Bewußtsein dessen, was kommen wird, des Anfangs, den wir bilden, stärker als je in den Rhythmus des Lebens und in das Pathos des Denkens sich eingesenkt hat. Dabei soll nicht darauf hingewiesen werden, wie stark unter den Deutern, Fortführern und Erneuerern der Romantik, die in unseren Tagen eine Renaissance feiert, das jüdische Element vertreten ist, noch auch mit der apologetikgefärbten Lüsternheit des assimilierten Juden daraus ein Wertmaßstab für geistige Fähigkeiten des Juden, ja nicht einmal ein Kriterium seiner spezifischen Begabung hergeleitet werden. Man übergehe auch die Modedinge des literarischen Lebens, von denen ein gut Teil in die neuromantische Literatur des Jahrzehnts sich verflüchtigt hat, und man wird doch nicht verkennen, daß hinter der Etikette und dem Schlagwort von der Romantik ein tiefer Drang nach neuen Formen rückwärts gewandte Wege geht; man wende sein Ohr den Stimmen zu, die auf Irr- und Abwegen, auf Wegen aus weiter Ferne einer religiösen Erneuerung wieder das Wort reden; man wende sich, um soziale Erscheinungen zu betrachten, den Gedankengängen zu, mit denen die Intellektuellen des Zeitalters die Anschauungen des Fortschritts bekämpfen, in Kämpfen, die mehr sind als der ewige Kampf der Jungen gegen das Philistertum aller Zeiten. Und man schließe den Kreis, um von den politischen, technischen Berührungspunkten mit der Romantik zu schweigen, mit dem

Streben nach philosophischer Weltanschauung, wie sie nicht bloß im Juden Bergson und nicht in ihm allein den romantischen Gedanken erneut, erweitert und über sich emporgehoben hat.

So lehrt eine kurze Überschau, wie stark und im Vordringen heute der romantische Gedanke in allen Abtönungen ist, an dessen Erneuerung Juden, teils als Vermittler, teils als Erweiterer beteiligt sind, mit der unbewußten Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die es nunmehr ablehnt, nur Mittler zu sein, selbst im Goetheschen Sinne, und die über Vorläufer hinaus, zur aktiven Entfaltung kommen will. Das tut sie, indem sie diesen Gedanken, der die Zauber- und Wünschelrute in Händen trägt, verborgene Schätze des eigenen Könnens und der eigenen Seele ans Tageslicht zu fördern, in sich aufsaugt. Freilich muß man den Begriff auch so weit fassen, wie er es in seiner Blütezeit beanspruchte, wie er heute sich in vielen Formationen unserer Welt neu prägt; man darf ihn nicht fassen als schamhafte oder schamlose Träumerei versinkender Menschen, denen Dämmerung und Abend und Untergang geweihte und heilige Dinge sind, die müde sind und zur Ruhe wollen und ein Ende leben, noch einmal Wirrnisse und Erlebnisse des Tages voll naiven Gefühls oder voll Raffiniertheit an ihrem Auge vorüberführen als Bilder, als Gewesenes oder Gebrochenes; Menschen, die nur Beziehungen in ihrer Geschichte sehen von außen her, wo es doch gälte, wesenhaft zu werden, den Morgen und den kommenden Tag zu lieben und frisch zu sein und zukunftsfürchtig, zukunftstätig, zum Herrschen bereit. Deshalb nehme man den romantischen Gedanken als die erlösende und entbindende Kraft, die über Gedachtes zur Tat kommen will — und unsere, die jüdische Romantik, besonders ist hindurchgegangen durch das eiserne Zeitalter der Politik und des Kapitalismus und der Organisation; man fasse die romantische Kraft als eine Gewalt, die nicht immer imstande ist (es sei denn auf Umwegen), Welten zu vernichten und neue an die Stelle zu setzen (wenn sie und weil sie leicht gebrochen wird von Traum und Wort und Geist), die aber wohl imstande ist, im unbändigen Drang die Schlösser zu entriegeln, die vor dem eigenen Selbst liegen, und die Wege deutlich zu zeigen, auf denen die Seele zur Höhe gelangt.

Aus allen diesen Gesichtspunkten ergibt sich, daß Romantik

eine von Sehnsucht getränkte Idee ist, die das Suchen über die Erfüllung stellt, den Wandel und die Erregung über die Sättigung und über die Blässe, die Gemeinschaft der Zusammengehörigen, der gleich Empfindenden als Zentrum des Volkes über die individualistische Isolierung des einzelnen und über die unorganische mechanische Verbundenheit der Masse; sie ist eine von den ewigen ehernen großen Ideen, die der Welt zu eigen und über sie Herrscher, des Daseins Kreise und Gesetze bestimmen. So kommt sie auf ihrem Lauf durch die Welt zu Zeiten und Völkern, berührt sie sich, herabgestiegen aus ihrer Höhe, mit dem Zeitgefühl und der Volksart, und aus diesem Zusammenprall ergibt sich die neue Orientierung, aus der ein tendenz-gerichteter Wille und eine andersartige Formation des Geistes und des Lebens herauswächst. Und es ist klar, daß die Idee der Romantik wie jede Idee bei jedem Volke, d. h. bei einer traditions-belasteten, eigen-gebundenen, prädestinierten und selbst-orientierten Gemeinschaft, zu jeder Zeit eine eigenartige Prägung erhält, andere Richtung enthält. So ist unser jüdisch-romantisches Empfinden, weil bedingt vom Judentum und von der Welt, ein anderes, als das romantische Empfinden vor 100 Jahren, dem Juden bei ihrem Eintritt in die neue Gesellschaft, an die die meisten sich mechanisch, die wenigsten sich organisch anknüpften, mit heißer Inbrunst und aufgesogener Hingabe sich weihten; und die Worte dieser Zeit und ihre Begriffe, die heute wieder stärker bis zur Abgegriffenheit in unser Bewußtsein eindringen, gelten für uns nur als völker-psychologische Parallele und bedeuten weder eine Übertragung der Terminologie noch der Ideologie, noch eine entschuldigende Grundlage oder Anknüpfung.

In Wahrheit verknüpft sich nämlich dies romantische Empfinden unserer jüdischen Zeit mit alten, stets wieder hervorgebrochenen, reinen oder rohen, offenen oder verborgenen Geistesgesetzen der Judenentfaltung: Es ist das stark jüdische Sehnsuchtsgefühl, das emportreibend, aber auch gestaltend sich in echter Romantik Pfeiler geschaffen hat, auf denen ganze Zeiten des Judentums ruhten: Den Mystizismus als aufwärts gewandte, die Zionssehnsucht als rückwärtsgewandte, den Messianismus in seiner hehrsten und heiligsten Form als die vorwärts-

gewandte Bewegung, im Vergleich zu der der moderne Missionsgedanke, solange er so quietistisch-passiv, für die eigenen Bekenner unverbindlich bleibt, nur eine Karrikatur bedeutet.

Aber neben diese von der Romantik gefärbte Formation des jüdischen Wesens stellte sich die falsche Romantik mit ihren verkleinernden, verengenden, aus Tagesleid geborenen, an Tagesleid gebundenen, aber über den Tag hinaus in die Judenpsyche eingenisteten Zügen: Es genüge an die Zwie- und Mehrspältigkeit seines Wesens zu erinnern, an seine vielseitige Schauspielhaftigkeit, durch die sein sonst intellekt-belasteter Sinn verirrt und verwirrt wurde. So wurde er ein Virtuose der Vielheit (in Ungarn geboren, in Deutschland Patriot), die ihn stärker als jedes andere Wesen die Unmöglichkeit des Eigenwerdens und die Zerrissenheit des Lebens am eigenen Schicksal erkennen ließ. Aus dieser Erkenntnis wuchsen, verbunden mit der schutzsuchenden Abwehr gegen die äußeren Feinde, die Surrogatempfindungen der unfruchtbaren Ironie, die ohne aufbauende Elemente war, der nur selten plastische Humor und der nie schöpferische Weltschmerz, der hart und zerrüttend oder aber weich und zerschmelzend den einzelnen und die Vielheit zum Untergang und zur Zerreibung führte. Und dazu traten später noch, zur Pathologie des Juden gehörig, das schwerpunkt- und rückgratlose, von Wurzellosigkeit zeugende Bildungsbedürfnis, das, ursprünglich nicht unedel, in seiner unheimlichen und heimatlosen Ausdehnung ein Ersatz für eigenes, geistiges Gesamtleben, mit seiner Orientierung an fremden Werten eigenes Können unterschätzte. Und dem gegenüber stand, ein Zeichen unechter Klassik, das auf der Fiktion aufgebaute Missionsideal mit seiner uferlosen, überheblichen Übertreibung, das mit Stimmungen und Geistesgesetzen der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts verwurzelt, damals seine endgültige Form erhalten hatte. Dieser falsche Klassizismus, der mit der falschen Romantik hier zusammengenommen sei, weil sie beide aufhaltende und verwirrende Ingredienzen ins jüdische Blut und Wesen getragen haben, spiegelte sich auch in anderen Umbildungen der jüdischen Gemeinschaft wieder, die, scheinbar fern von allen Gesetzen, wie keine, die die Erde trägt, bei aller Stärke doch die schwächste ist, die bei aller innerlichen Verbundenheit, doch nicht zu sich selbst kommen kann, die ewig

ist und doch nicht in die nahe Zukunft blicken kann, ohne Gefahr und ohne Sorgen, die vom Alten lebt und das Neue nicht will, nicht sieht, noch nicht kann. Diese Klassik, die satt ist, die sich umgibt mit bestimmten Werten, erkennt ihr Volk nur in Feiertagsstunden und spricht echohaft von Werten, die einst Ideal, jetzt Idol werden und Götze, hart, grausam, unkenntlich und unentrinnbar. In dieser Auffassung bedeutete Klassik etwas Abgeschlossenes, das doch nur Wert hätte, wenn es erneuert, vom Piedestal heruntergenommen und, bei aller Ehrfurcht, in die Kämpfe des Lebens hineingezogen wird; und in diesem Sinn machte die Zeit Moses Mendelssohns, dessen Kinder sich taufen ließen, und ihrer Nachkommen für ihre Zeit und für ihre Kreise das Judentum klassisch, tot, zum Prunkmahl für die Gelegenheit.

So bohrten sich im Wesen und in der Geschichte des Juden als Form und Farbe, und manchmal als Norm Züge ein, welche nicht so sehr in seinen Lehr- und Jugendjahren geschaffen waren, die für unser Empfinden nur ein Anfang sind, kein Abschluss, eine Grundlegung, keine Festlegung, sondern die in den Wanderjahren entstanden, da das Exil die entwurzelten jüdischen Menschen aufnahm, und in erdrückender Weise die Seele des Volkes zermürbte. Von da an zog Unreinheit und Unfroheit in seine Art ein, Eigenschaften, die vorher gedämpft wie ein spielender, leise klingender Ton in der Seele geruht und geschlummert hatten; da zog er voll Unrast durch die Lande im ewigen Wandern, mit müdem Schritt, nicht wie der Handwerksbursche mit dem Land verwachsen, und nicht wie der Kolonist mit der erobernden bewußten Gier des Tätigen, sondern gejagt und geschüttelt.

Aber diese Zeiten, in denen der Jude alles Leid, das die Welt vergeben kann, in sich aufgespeichert hat, in denen der Jude alle Taten, die die Welt geübt, mit wachem Blick als Zuschauer, und nur selten als tätiger, stets als Diener der anderen und von ihrem Willen bestimmt, beobachtet hat, diese Zeiten nähern sich dem Ende, und die Zeit, in der wir heutigen Juden, westöstliche Menschen *κατ᾿ ἐξοχήν*, leben und in der wir anfangen, in Gedanken und in Werken unser eigenes Leben zu leben, ist das Übergangsalter. Wir werden reif, wir sind reif und spüren, daß wir zu unseren Herren- und Meisterjahren, wie wir sie noch nie

in unserer Vergangenheit geschaffen haben, kommen werden, und aus dem Chaos der Zeiten, das sich in unserer Seele zusammengeballt hat, treten schärfer und reiner die Linien eines reinen Kosmos hervor.

Auf diese Weise deuten wir die Bestimmung der Zeit, in der tausend Kräfte sich regen, mit einem Optimismus, der mehr ist als Predigt, mehr als Glaube, mehr als Schauen; er ist der Mut, alles zu wünschen, alles zu können; er ist Zuversicht und Dasein, er ist Bereitschaft und Tat, er ist Wille und Erfüllung, er gibt Forderungen und Pflichten um unsertwillen und der Welt. Aus den beengenden und umspannenden Bindungen mechanistischer Weltanschauung löst sich das starke Eroberergefühl, das abseits vom stets Dagewesenen, das nichts Neues unter der Sonne kannte, neues Pathos in Wort, Tat, Lebensführung herbeibringt, das lebensbejahend im höchsten Sinne an das glaubt, was vor uns liegt, aber auch glaubt und weiß um gewaltige schlummernde Potenzen, die im Wirbel und der Mitgerissenheit der Welt die ruhenden Pole gewähren. So zeigen sich ideologisch und prinzipienhaft die Ziele, die nach abwärts gerichteten Zeiten des Judentums einmal aufzustellen, schon genug gewesen wäre. Von ihrer geschichtlichen Berechtigung, von Parallelen und Voraussetzungen und von unserer jüdischen Zeit seelischer Situation sei noch einiges gesagt.

Es war vor mehr als 100 Jahren, da wurde von solchen Trieben und Tendenzen und ähnlichen Meinungen der Zeit und Meinungen über die Zeit die weitwirkende Bewegung des romantischen Gedankens beeinflußt, die später der Umbildung des deutschen und überhaupt des modernen Menschen so wesentliche Impulse zuführte. Damals pochte der romantische Gedanke, er nicht allein, aber er am stärksten, hellsten und sozialsten, an das Irrationale im Menschen; er rief die unterirdischen Bindungen, die tief im Ursprung der Seelen beschlossen liegen, zum Kampf gegen die Oberfläche auf. Er wandte sich an die letzten, innerlichen Abgründe, aus denen da, wo sie verborgen sind, den urewigen Müttern gleich, des Lebens Blutströme in ewig fließender Erneuerung aufsteigen; er pochte in Wort und Werk an den Volksgeist, an das national fundierte Empfinden, das in der Kette angefügter Geschlechter den Menschen der Zeit so schuf.

Von hier aus ging der Weg dazu, Religion zu suchen und zu erleben, Mythologie in Märchen und Legenden, in Künsten und Werken aufzubauen, die Wissenschaft zu begründen, welche dem Logos, dem Wesen des deutschen Menschen voll Liebe und heiliger Kritik nachspüren, seine Verwurzelungen im Einst aufdecken, seine Ausweitungen in Zeit und Zukunft pflegen und fördern sollte. Von hier aus ging der Weg in der vorwärts gewandten Freude am eigenen Selbst über manche Verirrungen, über Burschenschaftsrauheit, über schwärmerische Verranntheit dahin, wo es galt, dem neuen deutschen Menschen das Land zu bauen in reiner Freiheit, daß er sich eins und Herr und mächtig fühle, und auf dieser Grundlage in eigenartigem Erlebnis ein neues seelisches Deutschtum zu schaffen.

Das Problem, das hier an diesem Schulfall so ausführlich entwickelt wurde und bei jeder entscheidenden Volks- und Menschenwandlung ähnlich liegt, trägt für die Neuformung des jüdischen Menschen, auf die wir hier steuern, ähnliche Züge (soweit auf die abnorme Gestalt jüdischer Entwickelung, die sich auf eigene Gesetze stützt, überhaupt Parallelen angewandt werden können). Auch wir haben unsere Aufklärungsperiode gehabt, als notwendige Erscheinung, vieles freimachend, mehr noch zerstörend, und letzten Sinnes für die Fortentwickelung jüdischer Wesensart zu höheren Menschheitswerten in diesen Formen doch nicht reich genug. Denn diese Assimilation sah nicht, daß die Geschichte in den langen Zeiten des Ghetto den Juden gezwungen hatte, Knecht zu sein, wo der andere sich als Herr aufgespielt hatte, daß der Jude Betrachter mit Neid- und Leidgefühl gewesen war, wo der andere die neuen Wege des Geschehens wies und ging. Aus diesem unhistorischen Empfinden heraus, das die Unterschiede übersah, nicht überwand, das zusammengesetzt war aus Gläubigkeit oder Suggestion, Phantastik oder einem Rationalismus der Oberfläche, hastete die jüdische Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts danach, über das tiefste, was Menschen zu scheiden vermag, Blut und Schicksal, in zu stürmischer Gier hinwegzukommen, gefahrvoll für sich und die anderen, denen sie, in Liebe und Ehrfurcht, mit Recht sich wahlverwandt gefühlt hatte.

Gegen diese Assimilation erhob sich, aus Judenleid geboren,

von Judennot getränkt, von Sehnsucht nach Judentum getrieben, das eigene Gewissen des jüdischen Volkes, das gebildet war an den Ideen des Lebens, wie es die Erhaltung und Umbildung des Einzelwesens und einer wertvollen Gesamtheit predigt und fördert.

Auch jetzt ruft diese Gesinnung, die mehr ist als Wille, mehr als Tendenz, die Unterirdischen auf, die Großen, das Blut und den Geist, daß sie um unseretwillen sich erneuen in unseren Tagen; peitscht Sehnsüchte auf, die nie verklungen waren, und fügt das alte Lied vom gelobten Land hinzu, als der stärksten, wurzelhaften Kraft, an der als dem Boden sich der Wille und die Tat und der Wert erneue. Mit naturgesetzlicher Notwendigkeit ballt sich aus dem Weltgefühl und dem eigenen Lebensgefühl des Volkes das neue Suchen und der neue Weg zusammen, die aus der unentrinnbaren Wirrnis, in der der Jude Werkzeug, Vorläufer, Mittler war, in noch unbekannte Gegenden führen will, wo die Harmonie und Größe herrschen werden. Unbekannt freilich nur den Möglichkeiten des Schaffens nach, von denen zu träumen und zu wünschen und die vorzubereiten und die zu beginnen notwendig ist, unbekannt nur, soweit das „Was“ der Werte, der Ernte, der Erfüllung in Frage kommt, nicht aber das „Wie“, nicht aber das „Daß“ . . . Zu dieser Zuversicht berechtigt uns nicht hemmungslose Utopie, sondern Erkenntnis unserer eigengesetzlichen Bedingungen in unserer Zeit, die uns die Rüstigkeit des Reifen zeigt, der sich geschenkt und hingegeben hat und nach Versuchen und Versuchungen heimkehrt zu sich, heimkehrt als Herr in das Land, von dem er ausging und das er zu Herren- und Meisterjahren führen will; in dessen Erinnerung sich die Welt klarer, vielgestaltiger widerspiegelt und eingehaftet hat als in der einer anderen Menschenart, dessen Blut und Seele überschwemmt wurde von dem Mancherlei aus Höhen und Tiefen; der in das Buch seines Lebens die Blätter und Bilder eingetragen hat von Menschen und Völkern, die untergingen vor ihm und deren Druck er zag, furchtsam, voll Wehmut und Wut gespürt hatte.

Und aus all diesen Eindrücken und Erlebnissen, die den Juden vor sich entwertet haben, weil er ihnen unterlag, taucht der Wille zu sich und dem eigenen Selbst auf, das den Juden stärkt und

voller und reicher macht, wenn er sich jetzt mit freier Wahl und aus seiner Seele hineinwirft in die Welt, ihre Güter an sich zieht, daß sie seine Art befruchten, ohne sie zu töten, daß sie seine Leistung erhöhen, ohne ihn sich zu entfremden. — —

So stellt sich die seelische Situation dar, die diese, unsere Romantik, uns lehrt: daß wir im Einklang mit den schöpferischen Kräften der Welt, deren Ideen, unbewußt oft, uns formten, deren Ideen aber auch, wider unseren Willen, uns bis zur Zerstörung zerbrachen, daran gehen, jüdische Bildung zu begreifen als Aufbau und Bildung oder Umbildung des jüdischen Menschen in unseren Zeiten, daß wir daran gehen, nicht bloß, um Lagardes schönes Wort zu variieren, Erbe und Enkel zu sein, sondern Ahne zu werden und selbst wirkende Traditionen zu schaffen. Wir erkennen den Weg und weisen zum Ziel; wir führen aber, was mehr ist, auch zum Ziel: indem wir durch Gemeinschaft der Zusammengehörigen den einen mit dem anderen durchtränken und uns mit dem Geist unseres Volkes verknüpfen; indem wir das Naturgefühl des Landes, von dem wir ausgingen und in dem wir die Wurzeln unseres Wesens bildeten, auf uns wirken lassen, sei es in der tätigen Berührung unseres täglichen Lebens mit ihm oder in der Erkenntnis seines Wertes und seiner Verbundenheit mit uns, die wir sein Blühen beeilen; indem wir an Stelle der Gemeinde die Gemeinschaft, der Konfession (ohne Bekenntnis) die fordernde Einheit, an Stelle der Etikette das Symbol, an Stelle der losen Verbundenheit die innerliche, von gemeinsamem Erlebnis gewirkte Verknüpftheit setzen und wieder zu Ehren bringen.

Und so tritt wieder Leidenschaft auf, wo häßliche Bläßlichkeit war, und beflügelt Rhythmus und Tempo, . . . und ein anderer heißerer Trieb bewegt uns das Blut, ein neues Zeitbewußtsein und Lebensgefühl voll gierigen Enthusiasmus quält und erhebt und läßt uns zu größeren Faktoren der Welt werden, damit wir ihr den Dank abstatten, den sie nicht immer um uns verdient hat . . .

Wir wissen aber, daß unsere Schicksalsfrage nicht lautet: sind wir noch Juden, wie sie ähnlich im 19. Jahrhundert oft genug der gläubige und ungläubige Christ für seine Welt und seinen Glauben aufwarf, sondern die Frage heißt: sind wir schon Juden?

So suchen wir und bilden wir in der tiefen Ehrfurcht und heiligen Verbundenheit mit unseren Kräften, die am Anfang der Zeiten uns unsere seelischen Gesetze und die großen Werte gaben, das ragende Judentum, das uns lieben wird und das wir lieben werden, das uns wieder bedeutend werden und bedeutend machen wird; wir erleben uns in der Gemeinschaft des Willens und der Gesinnung, wir erhöhen uns in der Gemeinschaft der Arbeit, bis wir ausklingen werden in eine Gemeinschaft des Lebens, ein Bund, verknüpft durch die Tat, ein Organismus, der mit anspannender Energie die Kleinen schützt und die Großen weckt, eine Gesellschaft, die solche Forderungen an sich stellt, weil sie sie erfüllen kann und erfüllen muß.

Dann werden wir auch aus den eigenen Bedingtheiten unserer Entwicklung zu einem jüdischen Idealismus kommen, als der bestimmenden Philosophie unseres Lebens, als der tragenden Form unseres Judentums, das seine geistigen und seelischen Kräfte an sich ziehen, sie und sich einheitlicher, für die Welt wertreicher machen wird; und wir werden nach den Tagen unseres Überganges, in denen wir heute leben und die romantisches Gepräge tragen mußten, durch eine ethische Renaissance hindurch, die dem Judentypus die verantwortungsvolle Ehrfurcht und die reifmachende Freiheit aufdrücken wird, zu einem jüdischen Klassizismus gelangen, der die Seelen und das Tun der Juden lenken und als eine von der Ewigkeit des jüdischen Volkes geformte Denk- und Deutungsart uns unsere Normen auferlegen, unsere Kräfte offenbaren, unsere Energien, Wünsche, Träume erlösen wird.

DAS WERDEN
DER JÜDISCHEN BEWEGUNG



Unsere Geschichte

Von Wilhelm Stein

Der empirische Naturalismus des vergangenen Jahrhunderts hat infolge seiner grenzenlosen Verehrung des Stoffes von keinerlei Form des Erkennens gewußt. Erst unsere Zeit sucht wieder nach einer Urform, die als Schema der Entwicklung anzusprechen wäre; und sie scheint bei jener Dreiheit zu landen, die Goethe als Aufstieg in Spiralen, die Idealisten Fichte, Schelling und Hegel als Trichotomie wirksam sahen und in der sich selbst der inkonsequente Positivismus Comtes verfing. Aber dem leblosen, mechanisch-starren Dreiklang der Hegelianer, dem die innere Rechtfertigung abging, unterlegen wir heute den Sinn, daß das unfruchtbare Pendelspiel der Gegensätze zeugungskräftig wird in der Durchbrechung dieses eintönigen Rhythmus, um zur Vermählung von Beharrung und Veränderung im Dritten, Höheren, das das Bleibende beider zusammenfaßt, aufzusteigen; Karl *Joëls* Versuch einer organischen Auffassung des Lebens — enthalten in dem Buche „Seele und Welt" — beruht ganz auf dieser Dreiheit, die er in der biologischen Kurve, in den Funktionen, in den Aggregatzuständen, in der Sprache wiederfindet.

Die „Erkenntnisgeste" der Dreiheit befähigt uns, greifbar hell das Verhalten des Juden zu seiner Vergangenheit in den drei Hauptphasen seiner Geschichte zu beleuchten.

Der ganze Zeitraum von der Zertrümmerung der politischen Existenz bis in die Tage der Emanzipation ist gekennzeichnet durch eine furchtbare Überschätzung der Geschichte; natürlich nicht in der Form theoretischen, vielmehr abstrakten Wissens, das in völliger Bewußtheit das Leben beherrscht, sondern in der Gestalt der bis zur Dumpfheit bedingungslosen Hingabe an die Tradition. Damit war ein Zustand gegeben, in dem die Menschen der jeweiligen Gegenwart erdrückt werden mußten, von der allein gültigen Vergangenheit einerseits und der großen, strahlenden Zukunft auf der andern Seite, die verheißen war und kommen mußte, ohne Zutun des Menschen, auf das Wort Gottes hin, am Ende der Tage. Dieses Leben der Stabilität, dem jede Bewegung — nach welcher Richtung immer — fehlte, hatte den Schwerpunkt naturgemäß nicht innerhalb seines Getriebes, sondern er lag weit rückwärts in Thora, Mischna und Gemara.

Es darf als ein gutes Zeichen für die innere Lebenskraft des jüdischen Volkes genommen werden, daß trotz dieses Jahrhunderte währenden Zustandes die Sehnsucht nach Abschüttelung der Geschichte wach werden konnte. Leon de Modena, Uriel Akosta, Spinoza sind die ersten Sünder und Märtyrer dieser Sehnsucht, bis mit elementarer Wucht die Menschen, deren Dasein von einem übermächtigen Gewesensein erstickt zu werden drohte, diese Last abzuwerfen wagten. Denn das scheint der wahre Sinn jener Epoche, die man einzig im Hinblick auf äußerliche Rechte das Zeitalter der Emanzipation genannt hat: der politischen Freiheitsbewegung liegt der Kampf um den Wert und die Würde der Gegenwart und damit des Individuums zugrunde, das nicht irgendein willensberaubtes Glied eines festen, allseitig geschlossenen Ringes sein möchte; es ist ein Kreuzzug, ein heiliger Krieg des Individuums um sein Selbstbestimmungsrecht, da es fühlt, daß das Beste am Menschen — Einheit und Innerlichkeit — im Lebenskreise des Ghetto verloren gehen müsse. Gerade die zionistischen Kreise haben die historische Berechtigung des Emanzipationskampfes des Individuums in doktrinärer Kurzsichtigkeit immer übersehen, weil sie die damit verbundene Assimilation bekämpften.

Der Prozeß der inneren Emanzipation, das Erwachen des Subjektivismus ist von tiefster Notwendigkeit im Rahmen unserer Geschichtsentwicklung. Aber ausscheiden mußte nicht allein, was innerhalb der Überlieferung der Belebung und Verjüngung widerstand, die Wucht des Angriffes fand naturgemäß nicht die Besonnenheit des Maßhaltens und zerriß und verwarf die gesamte Vergangenheit und verleugnete jede Tradition: die religiöse Reform, die jeden Inhalt zu entfernen wußte, ist das greifbarste Gebiet, auf dem sich eine solche Entwicklung begab, und die völlige Umwandlung der täglichen Lebensformen ihr radikalstes Ergebnis.

Nur am Anfang haftet einer solchen, fast nihilistischen Negation schwellendes Kraftgefühl und freudige Zuversicht an. Der Befreiung von der Geschichte und den Wertmaßstäben ihrer Autorität hatte der Befreite bloß die Wirklichkeit des Augenblicks entgegenzuhalten und allein den Wertmesser, den er nicht aus entlegener Vergangenheit herzuholen brauchte, sondern der

schon in der Selbstbesinnung des Individuums gegeben war: das Denken. Und hatte man zunächst die Bindung durch die Autorität der Tradition durch die Geltung des reinen Sollens zu ersetzen getrachtet, die Beherrschung der Umwelt also nach der Ethik orientiert — die Kantianer Salomon Maimon, David Gans, Markus Herz, Moriz Lazarus, Hermann Cohen sind mehr als zufällige Erscheinungen — so war von der Göttlichkeitserklärung der Vernunft zum Götzendienst des Verstandes nur eine kaum merkliche Wendung. Damit schiebt sich zwischen den Menschen und die Wirklichkeit das ewige Erwägen und Berechnen; zum Ziel hat dieses Verhalten zur Umwelt dann immer das Materiellste und einzig den Erfolg zum Wertmesser: das sind die einzigen Götzenbilder geworden, vor denen unsere jüdische Gegenwart das Knie beugt.

Bedacht muß hier werden, wie unendlich eng eine Wirklichkeit wird, die nur auf den Augenblick zusammengedrängt ist, und wie das unaufhörliche Bestreben, jede Regung und jede Wahrnehmung in die Beleuchtung des Zwecks einzustellen, alle Unmittelbarkeit des Lebens raubt. Und wieder, wie in der Zeit der Wendung zum Individualismus, ist es der Durst nach Wirklichkeit, der in die dritte Phase treibt; nur ist es der heiße Drang nach einer breiteren, umfassenderen Wirklichkeit. Und das Individuum, das sich eben noch in das Bewußtsein stolzer Überlegenheit eingesponnen hat, im starken Glauben an sich selbst, beginnt zu merken, daß der einzelne nicht vor dem Allgemeinen und der Teil nicht vor dem Ganzen war. So steigt die Ahnung eines tiefinneren Zusammenhanges mit den Menschen im Nebeneinander und den Menschen des Nacheinander auf und man „hört den Lebensstrom wieder rauschen durch alle kleinen Ruderschläge des Verstandes hindurch."

Diese Aufgabe, eine Synthese zu finden zwischen der Freiheit des Individuums mit allen seinen Forderungen und der historischen Bedingtheit desselben ist dem Zionismus zugefallen; er nimmt in dieser Hinsicht die gleiche Stellung ein, die der Romantik im deutschen Geistesleben zukommt, während die Emanzipationsepoche dem Zeitalter der Aufklärung entsprochen hatte. Das Bekenntnis zum Zionismus, natürlich in seinem weitesten Sinne als jungjüdische Bewegung, bedeutet nicht allein ein Auf-

sichnehmen der Verantwortung der gesamten jüdischen Gegenwart, auch mehr als das bewußte Wollen der Zukunft, es ist ein Jasagen zur Vergangenheit; daß dieses bald mehr, bald minder freudig klingt und meist Propagandazwecken dient, verhüllt nur den Kern. Wer sein Ohr an den allumfassenden Körper der Vergangenheit legt, wer den ewigen Rhythmus des Werdens und Vergehens erfühlen möchte, dem kommt das wärmende und erleuchtende Erlebnis, das Schopenhauer als das große Wunder des Einsseins aller Wesen ansprach: frühere Zeiten rücken näher, verwandte Gesichter tauchen empor, und aus der klaren Einfachheit ihres Daseins flackert die erhellende Deutung unseres eigenen komplizierten Wesens auf; „und die eigene Zeit erscheint als die Spitze eines Gesamtbaues, der alle Zeiten umfaßt; von solcher Spitze aus gesehen erscheint alles Frühere als ein allmähliches Ansteigen zur Höhe; auch in dem Niederen wird nicht sowohl der Abstand und Gegensatz als die Annäherung und Vorbereitung gesehen“ (Eucken).

Darum berührt uns das mehr theoretische Problem der Behandlung der Geschichte als Wissenschaft kaum oder gar nicht. Denn wenn es auf der einen Seite eine billige Lösung ist, den sinnlosen, dumpfen Zufall im Reiche der Geschichte herrschen zu lassen, weil große Ereignisse durch Zufälle verursacht worden sind — der Zufall fügt ja nur eine neue Bedingung zu den bereits bestehenden hinzu —, so ist auch die durchgängige Geltung des Kausalprinzips, wie sie Lamprecht will, die einseitige Überspannung einer an sich berechtigten Idee.

Aus der vielfältigen Erweiterung nach der Tiefe hin wird etwas sichtbar, das als ein Sinn gedeutet werden muß, indem wir in allem Reichtum der Geschehnisse mehr fühlen als zusammenhanglose Stöße und Erschütterungen, und es wächst aus diesem wirren Chaos die Ruhe entgegen, die die angstvollen Gedanken des Verstehenden glättet.

Ein Sinn kann in unserer Geschichte gedeutet werden: vom Ghetto über die Emanzipation zum Zionismus.

Wandlungen im Zionismus

Von Adolf Böhm

Alle großen sozialen Bewegungen charakterisieren sich als eine Auflehnung gegen die vorhandenen Zustände, die plötzlich als unerträglich empfunden werden.

Das Gefühl der Unerträglichkeit gegebener Verhältnisse kann zweierlei Genesis haben.

Erstens kann ein vorhandener Übelstand, an den man sich durch Abstumpfung, angepaßte Ideologie, Unwissenheit usw. schon gewöhnt hatte, sich so verstärken, daß er das Maß dessen übersteigt, was man bisher als erträglich empfunden hatte: Verstärkung des Druckes auf unterworfene Nationen, Klassen usw. ruft Aufstände der Unterdrückten hervor, die oft jahrhundertelang ihre Ketten geduldig ertragen hatten. Dafür liefert die Geschichte unzählige Beispiele, und für die nächste Zukunft hat Karl Marx angenommen, daß durch die sicher zu erwartende Steigerung der Ausbeutung, Verknechtung, Bedrückung des Proletariats dieses seinen Zustand endlich als unerträglich empfinden und in einer gewaltigen Revolutionierung der Gesellschaftsordnung die Expropriateure expropriieren werde.

Zweitens kann ein gegebener Zustand auch dann als unerträglich empfunden werden, d. h. als solcher, den man durch Aktion radikal umgestalten müsse, wenn sich in den Köpfen einer genügend großen Zahl von Menschen ein neues Weltbild festgesetzt hat, das sich zu dem tatsächlichen Zustand der Dinge in starkem Gegensatz befindet. Dies ist der Weg, den meist religiöse Bewegungen gehen.

Fast immer sind beide Momente aufs innigste verknüpft und durch einander bedingt. Bei sehr vielen großen Revolutionen hat ein von Denkern und Dichtern aufgestelltes neues Weltbild, das sich der Köpfe bemächtigte, das meiste dazu beigetragen, um den Mut zur Erhebung gegen die — wegen gesteigerten Druckes — als unerträglich empfundenen Zustände zu entfachen, wie andererseits die Konzeption eines solchen neuen Weltbildes meist erst aus der Unzufriedenheit mit den gegebenen Zuständen geboren wurde. Trotzdem finden wir auch beide Momente isoliert wirkend. Die meisten Aufstände unterdrückter Schichten, — Plebejer, Sklaven, Höriger usw. — hatten nur eine rein quantitative

Steigerung des Druckes zur Ursache, während sehr oft auch eine religiöse oder philosophische Richtung, die eine Umformung des menschlichen Gefühlslebens zur Folge hatte, die Ursache war, daß altgewohnte bisherige Einrichtungen erst durch die neue Art zu fühlen als unerträglich empfunden wurden. Dies ist bei nahezu allen Religionskriegen und -verfolgungen zu beobachten.

In der jüdischen Geschichte, seit Untergang des Reiches, finden wir, wie in so vielen Beziehungen, auch in Hinblick auf soziale Erhebungen ein Abweichen von aller sonstigen historischen Entwicklung. Obzwar von den Juden in all den Jahrhunderten des Diasporalebens die Unerträglichkeit ihrer Lage genügend stark empfunden wurde und sie ein geradezu ideales Weltbild: das messianische Gottesreich auf Erden, gläubig rezipiert hatten, finden wir niemals, bis zur zionistischen Bewegung, eine Auflehnung gegen die vorhandenen Zustände. Man hat das denselben Juden, die auf der Folter und am Scheiterhaufen für ihr Judentum standhaft litten und starben, als Mangel an Mut oder als vorsichtige Klugheit — waren sie doch überall eine verschwindende Minorität — ausgelegt. Wer aber auch nur auf das flüchtigste mit der jüdischen Geschichte bekannt ist, weiß, daß die Erklärung für dieses Verhalten eine andere ist: Der Schwerpunkt der jüdischen Existenz war seit der Zerstörung Jerusalems in das religiös-sittliche Sein verlegt worden. Während die Stadt noch von Titus belagert wurde, ließ sich Jochanan ben Sakkaï nach der bekannten Überlieferung heimlich ins Lager des Feldherrn tragen, erwirkte von ihm die Lehrfreiheit und errichtete das Lehrhaus von Jabneh, dem in ununterbrochener Folge an allen Orten und zu allen Zeiten die Lehrstellen des Judentums folgten. Die Vernichtung der staatlich-politischen Existenz wurde dadurch nicht zur Vernichtung der geistig-sittlichen, des Judentums. Während der vielen Jahrhunderte des Diasporalebens empfanden die Juden dieses Judentum als ihren einzigen Lebenskern. Trotz aller Verfolgungen, vorübergehender Zwangsbekehrungen usw. war doch in der ganzen trüben Zeit der Fortbestand des Judentums nicht bedroht. Da dieses aber für die Juden ihr einziges Existenzziel war, so konnten sie ihre schreckliche Lage wohl als ein Unglück ansehen, waren jedoch in ihrem innersten Lebens-

kern nicht betroffen. Daher die relative Gleichgültigkeit der Juden gegen ihre äußere Lage, daher ihre erschreckende Ohnmacht und der Mangel jedes Versuchs einer Auflehnung gegen diesen Zustand bei aller Todesverachtung im Festhalten am Judentum. Daran änderte auch das Weltbild, das die Juden in sich trugen, nichts, denn war es auch ein unsagbar herrliches, so konnte es nach ihrer Vorstellung nur durch Eingreifen Gottes, durch den von ihm gesandten Boten (Messias), nicht aber durch eigene Aktion verwirklicht werden, es konnte auch nur am „Ende der Zeiten", also in einem von Gott und nicht von Menschen bestimmten Zeitpunkt kommen.

Es ändert nichts, wenn man das Flüchten in eine rein geistige Existenz und das Erwarten einer Befreiung durch Gott umgekehrt als eine Anpassung an die gegebenen Verhältnisse, die jeden Machtkampf und Machterwerb ausschlossen, ansieht. Tatsächlich waren damit die Elemente, die zu einer sozialen oder nationalen Bewegung hätten führen können, aus dem Bewußtsein der Juden verdrängt. Der Zionismus liegt daher *nicht*, wie noch vielfach geglaubt wird, in der Verlängerungslinie des historischen Judentums. Er entstand nicht dadurch, daß nach dem Wegfall der rechtlichen Hemmungen, welche der Judenheit eine aktive politische und kolonisatorische Tätigkeit unmöglich gemacht hatten, diese daran gegangen wäre, der jüdischen Diaspora, die seit ihrem Bestehen als ein Provisorium angesehen wurde, ein Ende zu bereiten und nach dem „dritten Exil" — wie Moses Heß, ein Vorläufer der zionistischen Bewegung, bei dem starke Anklänge an diese Auffassung zu finden sind, sagt — das jüdische Gemeinwesen in Palästina wieder aufzurichten. Der Zionismus ist vielmehr eine Bewegung, deren Entstehungsgrund in der furchtbaren Krise liegt, in welcher sich heute, nach hundertjähriger Entwickelung, seit der ersten Rezeption (in Frankreich) Judenheit und Judentum befinden. Das bewegende Motiv im Zionismus ist, *diese* Krise zu überwinden, die *heutige* „Judenfrage" zu lösen.

Es ist nicht unwichtig, dies hervorzuheben, weil vielfach auch Zionisten im Laufe ihrer zionistischen Betätigung langsam zu der Anschauung zurückgleiten, daß der Zionismus tatsächlich nur die Konsequenz einer altjüdischen Auffassung sei, ohne

sich weiter darüber Rechenschaft zu geben, aus welchen Motiven sie selbst Zionisten geworden sind. Hier liegt die Gefahr reaktionärer Anwandlungen und eine Verminderung der neuschöpferischen Kraft der Bewegung. *In Wahrheit ist der Zionismus ein Kind der Zeit, d. h. eines durch die Rezeptionsperiode völlig veränderten Judentums.* Wenn man das Schema Hegels anwenden wollte, so könnte man die Entwickelung seit Öffnung der Ghettoschranken sehr gut damit kennzeichnen, daß man als Position das Judentum, als Negation die Assimilation und als Synthese den Zionismus setzt. Tatsächlich hat nach der Rezeption keine zionistische, sondern eine vom Judentum wegführende, ungemein starke assimilatorische Strömung unter den Juden eingesetzt, und erst nach den Enttäuschungen, die diese verursacht hat, die zionistische. Aber weit mehr noch als vom äußeren Geschick der Judenheit gilt jenes Schema von dem inneren Zustand der Juden. Sie haben sich vom Judentum innerlich loszulösen versucht und sich assimilieren wollen. Erst als assimilierte Juden haben sie die Unmöglichkeit ihrer Situation empfunden, und was daraus entstand, war nicht etwa eine Strömung zur Rückkehr zum früheren Judentum, sondern eine Bewegung zum Aufbau eines modernen Judentums, d. h. eines solchen, das auch die nichtjüdischen Kulturelemente der Jetztzeit aufnehmen sollte. Niemals hätte eine zionistische Bewegung entstehen können, ohne daß durch die nichtjüdische Kulturwelt der innere Habitus der jüdischen Psyche von Grund auf verändert worden wäre.

Zum Verständnis des Zionismus tut deshalb eine Einsicht in das wahre Wesen, in den letzten Grund der jüdischen Krise not, die sich zwar als ein ganzer Komplex von verschiedenen „Judenfragen" darstellt, aber von *einem* Punkte aus zu begreifen ist. Nur wenn man die Rezeption nicht einfach als eine Wegräumung der letzten trennenden Schranke ansieht, welche die Juden noch von der formalen Rechtsgleichheit abschloß, sondern als *Auflösung des jüdischen Gemeinschaftslebens* begreift, hat man diesen Punkt gefunden.

Diese Auflösung bedeutete nicht weniger als eine völlige Zerstörung des historischen Judentums, das in seiner vollen Ausprägung nur als Gemeinschaftsleben möglich ist. Denn die zwei im Leben des Volkes sich auswirkenden Grundgedanken des

Judentums, die Idee der Einheit alles Lebens und die der theokratischen Gemeinschaft sind so wesentlicher und bestimmender Natur, daß ohne die Möglichkeit ihrer Entfaltung von einem „Judentum" im alten, großen Sinne nicht die Rede sein kann. Das Judentum als „Konfession" ist nur ein Bruchstück und kann als solches eine Macht über die Seelen auf die Dauer nicht ausüben. Hier liegt ein Hauptgrund des Mangels an Festhaltungskraft, den das heutige Judentum zeigt. Alle Untersuchungen religiöser und nationaler Kreise über die Ursachen der Massenflucht aus dem Judentum, deren Zeugen wir heute sind, können nicht zur Klarheit über dieses Phänomen führen, solange man den Mangel an Widerstandskraft, den der Jude gegenüber der Anziehung, welche naturgemäß die nichtjüdischen Lebenskreise auf ihn ausüben, zeigt, bloß als Charakterschwäche ansieht und nicht bemerkt, daß und warum das Judentum keine *Festhaltungskraft* mehr aufweist.

Im Ghetto war das Gemeinschaftsleben ein vollständiges, es umfaßte nicht nur Religion, sondern auch Sitte, Recht, Sprache, Familienleben, in vollständiger Einheit. Der Geist des Volkes schuf sich seine Lebensformen. Der Verkehr mit der nichtjüdischen Welt rangierte quasi nur unter der Kategorie „äußere Politik". Die theokratische Gemeinschaftsidee, nach welcher Gott der alleinige Herrscher und der Spender des einen, unteilbaren Lebens sei, bedingt die Anschauung, daß das Göttliche oder der göttliche Ursprung des Lebens sich im Gemeinschaftsleben als Sittlichkeit, Gerechtigkeit usw. offenbare. Diese Auffassung mußte zur Folge haben, daß alle Beziehungen der Menschen untereinander und zur Gemeinschaft religiösen Charakter erhielten, daß sie alle durch religiöse Vorschriften geregelt oder umgekehrt, alle sozialen Bildungen, selbst die profaner Natur, als religiöses Gesetz betrachtet und in den religiösen Gesetzbüchern aufgezeichnet wurden. Das „Judentum" war keine bloße Konfession, nicht allein Individualreligion, sondern umfaßte die Gesamtheit aller durch Gesetz und Tradition geheiligten Formen des Gemeinschaftslebens in ihrer bestimmten Eigenart.

Eine Auflösung des jüdischen Gemeinschaftslebens mußte deshalb für dieses „Judentum" katastrophal werden. Durch die Rezeption der Juden trat diese Katastrophe ein. Die jüdischen

Menschen wurden Glieder einer Staats-, Rechts-, Arbeits- und Lebensgemeinschaft, die keine jüdische war, sie hatten mit ihren nichtjüdischen Mitbürgern alle Freuden und noch mehr alle Leiden dieser Gemeinschaft zu tragen, ihr Denken wurde durch die nichtjüdische Wissenschaft geschult, nichtjüdische Künstler und Philosophen beeinflußten ihr Empfindungsleben und ihre Anschauungsweise. Es blieb nichts vom Gemeinschaftsleben zurück, als die rein religiösen Angelegenheiten und der instinktive Familien- und Verkehrszusammenhalt, gefördert durch die Gefühle der Blutsverwandtschaft, der Empfindung identischer Lebensanschauung, ähnlicher Dispositionen und gleicher sozialer Lage. Dieser Zusammenhalt konnte wohl auf der einen Seite eine Abneigung der Wirtsvölker gegen die Juden hervorrufen und andererseits stark genug wirken, um den Juden in einer oder der anderen Form das Gefühl der Solidarität zu verleihen, aber er war nicht einmal ein Schatten des früheren Gemeinschaftslebens mehr.

Nichts bezeichnet treffender die Situation, als das Wort, daß die Juden als Gemeinschaft heute „weder leben noch sterben können".

Begreift man die jüdische Krise als eine solche der jüdischen Gemeinschaft, dann wird es klar, daß sie nicht nur eine Krise der Judenheit ist, einer Gruppe durch bestimmte Momente zusammengehöriger Menschen, sondern auch eine Krise des Judentums. Es ist, wie schon bemerkt, eine schwere Selbsttäuschung, die zur Konfession herabgedrückte jüdische Religion als das alte traditionelle Judentum anzusehen. Judentum ist vor allem eine durch religiöse Vorstellungen bestimmte Form des Zusammenlebens, nicht bloß eine individuelle Religion, und im Zentrum der Religionsvorstellungen steht die Idee einer bestimmten Aufgabe des jüdischen, dazu auserwählten Volkes: das Reich Gottes in Erscheinung zu bringen.

Ein Judentum im alten Sinne ist daher nirgends mehr vorhanden und die jüdischen Menschen von heute gehören wohl — was übrigens auch bestritten wird — demselben Blutskreis an, haben ähnliche Dispositionen, Neigungen usw. aber sie sind doch auch organisch verwachsen mit dem europäischen Kulturkreis, in dessen Einflußsphäre sie stehen, dem ihre hauptsächlichste

Arbeit gilt. Die Unmöglichkeit, eine vollkommene Einheit zwischen diesen beiden Wesenselementen der heutigen Juden zu bilden, ist die Ursache der seelischen Zerrissenheit der modernen Juden, der Krise des jüdischen Individuums.

Die moderne Judenfrage hat somit einen dreifachen Aspekt: Insofern man die äußere Lage der Gesamtheit der Juden betrachtet, ist diese moralisch eine unwürdige, infolge der Minderwertung der Juden und des Widerstands gegen ihr Assimilationsstreben, politisch eine ohnmächtige, da die Juden überall nur eine verschwindende Minderheit bilden und nirgends eine widerstandsfähige, in sich selbst geschlossene Wirtschaftsverfassung besitzen, und im Osten Europas, wo die Mehrheit der Juden wohnt, ist sie auch ökonomisch und physisch infolge von Ausnahmegesetzen, Bedrückungen und Verfolgungen eine beispiellos elende. Die Judenfrage ist aber nicht, wie fast immer angenommen wird, bloß eine *Judenheitsfrage,* sondern sie ist auch aufs stärkste verknüpft und bedingt durch die geschilderte *Krisis des Judentums,* welche die Ursache der inneren Wurzellosigkeit der heutigen Juden, ihren Mangel an Widerstandskraft, Beharrungsvermögen und namentlich an Selbstachtung bedingt. An der Krise von Judenheit und Judentum leidend, halb im Jüdischen, halb im Nichtjüdischen wurzelnd, ist der moderne Jude in einer inneren Not, welche als *individuelle* Judenfrage bezeichnet werden kann.

Der Zionismus als Bewegung zur Überwindung der jüdischen Frage konnte erst entstehen, als den Juden die Unerträglichkeit ihrer Lage deutlich zum Bewußtsein gekommen war und sie ein Weltbild konzipiert hatten, das ihnen die Möglichkeit eines anderen, menschenwürdigeren Daseins zeigte. Um dahin zu gelangen, mußten sie erst innerlich vollkommen moderne Menschen werden, denn als Juden hatten sie infolge der Krisis, in der sie standen, keine Selbstachtung mehr. Das Gefühl für persönliche Würde, das überhaupt nie im Judentum vorhanden war, sondern, als Erbteil hellenischer Kultur in der Moderne zu finden ist, mußte erst in ihnen Wurzel geschlagen haben. Und anstelle der im Judentum liegenden Idee der Hilfe von oben, mußten sie die durchaus moderne, von englischen Reformern stammende Idee der Selbsthilfe rezipiert haben.

Wie bei allen großen Bewegungen war es auch bei der neujüdischen so, daß erst ein großes Individuum imstande war, sie zu entfachen. In *Theodor Herzl,* einem Manne von modernstem Kulturempfinden, war das Gefühl für persönliche Würde so stark ausgeprägt, wie vor ihm noch in keinem jüdischen Menschen. Deshalb konnte er sich, als er den Dreyfushandel miterlebte, nicht mit dem in anderen Juden als Erbteil der Ghettoanpassung tief wurzelnden Empfinden: „es ist nicht so arg, es wird vorübergehen", beruhigen. Er konnte sich nicht ducken und auch nicht irgendeiner Selbsttäuschung hingeben. Als fein empfindender Mensch reagierte er auf jenen antisemitischen Exzeß sofort mit der Impression, daß die Lage der Juden eine unmögliche und unerträgliche sei. Hätte Herzl bloß diesem Empfinden Ausdruck gegeben, die Wirkung wäre ausgeblieben. Ein Vorgänger von ihm, Leo Pinsker, hatte schon 14 Jahre vor Herzls Auftreten dies in viel schärferer und logischerer Weise getan, ohne auch nur annähernd eine ähnliche Wirkung zu erzielen, wie er. Diese erklärt sich daraus, daß Herzl Phantasie genug hatte, um auf die Judenfrage, als sie ihm zuerst fühlbar wurde, sofort mit der Konzeption eines Weltbildes zu erwidern, das den denkbar *stärksten Kontrast zu dem bestehenden Zustand* in sich schloß. Gegenüber der geradezu lächerlichen Ohnmacht der heutigen Juden verlangt Herzl nichts weniger, als einen souveränen „Judenstaat"! Mit diesem Bilde begeisterte er die Juden und erst, als sie erfüllt waren von dem neuen großen Gedanken, als sie „mit diesem Trank im Leibe" die nüchterne Wirklichkeit betrachteten, diese an dem Ideal maßen, das Herzl aufgestellt hatte, wurde ihnen mit einem Male klar, was sie früher nur schwach oder gar nicht empfunden hatten: Die Erbärmlichkeit der gegebenen Lage. Erst die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit löste die Energie aus, welche die große Bewegung schaffen konnte.

Vielleicht hätte auch sie nicht genügt, um die nüchternen, rationalistischen und skeptischen Juden mit fortzureißen, wenn nicht bei Herzl ein drittes Moment wirksam gewesen wäre: Er konzipierte nicht nur das neue Weltbild, sondern er *glaubte* auch mit der ganzen Kraft seiner großen Seele an die Möglichkeit der Verwirklichung seines Ideals. Dieser Glaube einer starken Persönlichkeit wirkte wie ein religiöser, er riß eine Schar von Menschen mit

und erfüllte ihre Herzen, als Herzl ihn dadurch bekräftigte, daß er selbst die Verwirklichung seines Phantasiebildes in die Hand nahm.

Die Ideen und Pläne, die er für diese Verwirklichung entwickelte und befolgte, waren durchaus von modernen, durch die „Assimilation" erworbenen Anschauungen bestimmt. Das Ziel war die Freiheit, Souveränität und Selbstbestimmung des Volkes, Ideen, die aus dem Vermächtnis der Enzyklopädisten stammen und in der jüdisch-theokratischen Staatsauffassung nicht zu finden sind, das Mittel war organisierte Selbsthilfe, ein durchaus modernes Prinzip, während den Juden der Begriff der Selbstemanzipation fremd war und ihnen Philantropie als religiöse Pflicht die höchste Form sozialer Hilfe bedeutete.

Die Reste von Anschauungen, die noch, vom Ghetto übernommen, in den Anhängern Herzls steckten, waren der Entwickelung der Bewegung deshalb nur hinderlich, wie z. B. die messianisch gefärbte Auffassung seiner Sendung, die zur Folge hatte, daß die Organisation von seiner alleinigen Tätigkeit alles erwartete und gewissermaßen nur der Resonanzboden für seine Stimme war, was freilich der autoritären Natur Herzls entgegen kam. Es bedurfte langer Jahre, um die Zionisten zu der Anschauung zu erziehen, daß nur ihre eigene vereinte Anstrengung zum Ziele führen könne.

Vom Judentum übernahm Herzl nur die sozialen Ideen. Das neue jüdische Gemeinwesen sollte keine Kopie der alten Welt werden und mit dem Fluch der sozialen Frage behaftet sein, es sollte von vornherein auf den Prinzipien sozialer Gerechtigkeit aufgebaut werden. Allein wie „jüdisch" dieses Streben auch erscheint, Herzl waren die sozialen Ideen doch eher durch den modernen Sozialismus geläufig, als durch sein Judentum. Seine ganze Auffassung der Judenfrage hatte mit Judentum sehr wenig gemein. Sie bezog sich fast durchaus auf die Judenheitsfrage. Herzl wollte durch Aufrichtung eines jüdischen Machtzentrums die äußere (moralische und politische) Lage der Judenheit revolutionieren. Bei manchen aus dem Westen stammenden Zionisten finden wir heute noch diese Anschauung ganz unverändert vor. Die Mehrzahl der Zionisten hat aber im Laufe der Zeit eine große Wandlung der Anschauungen erfahren, die hauptsächlich der Einwirkung

zu danken ist, welche die „Chowewe Zion“ — Zionsfreunde — auf sie ausübten. Diese Gruppe, meist aus ostjüdischen Kreisen sich rekrutierend, hatte schon lange vor Herzl die praktische Kolonisationsarbeit in Palästina betrieben. In ihren Anschauungen waren zwar schon alle die Momente enthalten, die Herzl später in so großartiger Weise im politischen Zionismus zusammengefaßt hat, doch das Ziel, das ihnen vorschwebte, das Ideal, das sie leitete, war nicht ein „Machtzentrum“ der Juden, sondern, wie es einer ihrer ersten Vorkämpfer, der auch erst über die Assimilation zum Zionismus gekommen war, Lilienblum, formuliert hatte: „Die Wiedergeburt des jüdischen Volkes im heiligen Lande ihrer Väter.“ Hatte Herzl durch begriffliche Konstruktion nachzuweisen versucht, daß die Juden ein Volk seien, was für die überwältigende Mehrheit der Westjuden förmlich eine neue Entdeckung war, so hatten die ostjüdischen Zionisten in ihrer Brust ein lebendiges Volksempfinden; hatte Herzl den Aufbau des Machtzentrums als politisches Erfordernis für die Änderung der Lage der Judenheit angesehen und deshalb nicht ausschließlich Palästina im Auge gehabt, so war den Chowewe Zion der Gedanke der nationalen Renaissance das hohe Ideal, für das sie sich einsetzten und, wie die ersten Pioniere der Kolonisation, opferten, ein Ideal, das natürlich nur auf dem durch die nationale und religiöse Tradition geheiligten Boden Palästinas verwirklicht werden konnte. Hatte Herzl geglaubt, daß im neuen jüdischen Gemeinwesen eine europäische Sprache herrschen werde, so war es den Chowewe Zion selbstverständlich, daß nur das Hebräische die Sprache der nationalen Renaissance sein könnte.

Die Festlegung der zionistischen Organisation auf Palästina, die Wiederaufnahme der praktischen Kolonisationsarbeit, die immer tiefer gehende Nationalisierung und Hebraisierung der westlichen Zionisten, diese große Wandlung von einer rein politisch-moralischen zu einer vorwiegend national-kulturellen Auffassung des Zionismus ist der Einwirkung der östlichen Zionisten und der geistig von ihnen befruchteten Neuschöpfungen in Palästina zu danken. Durch diese Wandlung hat die in der zionistischen Organisation zusammengefaßte Bewegung einen einheitlichen Charakter erhalten, und ihr Ziel ist nunmehr klar umgrenzt.

Dr. Arthur *Ruppin,* der Initiator der neueren zionistischen Kolonisationsarbeit, hat es in seinem Buche „Die Juden der Gegenwart“ (II. Auflage) in folgenden knappen Worten formuliert: „Das Ziel des Zionismus ist die Bildung einer kohärenten jüdischen Bevölkerung in Palästina, mit der Landwirtschaft als ökonomischer Grundlage und dem Hebräischen als nationaler Sprache.“

Diese Vereinheitlichung konnte trotz aller Verschiedenheit der Anschauungen zustande kommen, weil beide Richtungen einen gemeinsamen Ausgangspunkt und ein gemeinsames Endziel hatten. Beide trafen sich in dem Bestreben, die Lage der Judenheit, die unerträglich geworden war, zu ändern. Daß Herzl vor allem von der politischen und moralischen Lage des Volkes ausging, die Chowewe Zion hingegen mehr von dem Empfinden geleitet waren, daß der *Bestand* des Volkes in der Diaspora gefährdet sei, konnte zwar den bekannten Streit über die Methoden und das Tempo der Arbeit entfesseln, doch keinen inneren Gegensatz bedeuten. Vielmehr scheinen beide Richtungen einander zu ergänzen. Der Herzlsche Zionismus hatte die Juden theoretisch als Volk erkannt und dann erst das wirkliche jüdische Volk entdeckt, die Chowewe Zion hatten im kleinen eine Sache unternommen, welche nur als alljüdische und politische durchführbar war, sie fanden bei Herzl die Kraft, ihre Herzensangelegenheit zur Sache einer Weltbewegung zu erheben.

Es ist somit leicht erkennbar, daß es sich, trotz aller nationalkulturellen Färbung der Chowewe Zion und der heutigen zionistischen Organisation, im Zionismus doch vor allem um eine Bewegung handelt, welche die *Judenheits*frage lösen will. Nur dafür ist es möglich, ein einheitliches Programm aufzustellen. Der Zionismus als geistige Bewegung greift aber weit darüber hinaus. Indem er an der Wiedergeburt des jüdischen Volkes arbeitet, rührt er notwendigerweise an die *Judentums*frage, nicht nur in Palästina, wo die Praxis des Lebens und der neujüdischen Erziehung fortwährend das Problem des jüdischen Inhalts aufwirft, sondern auch in der Diaspora, wo durch die Nationalisierung, sowie durch die Ausstrahlungen der palästinensischen Schöpfungen mit Notwendigkeit der Drang erwacht, dem jüdischen Leben einen jüdischen Inhalt zu geben. Schon Herzl sagte:

„Der Zionismus ist die Rückkehr zum Judentum vor der Rückkehr ins Judenland“, wenn er auch mit dem Worte „Judentum“ mehr allgemein die jüdische Gemeinschaft meinte, mit der Rückkehr die Abkehr von der Assimilation.

Die Krise des Judentums ist ihrer Natur nach viel zu kompliziert, als daß der Zionismus in Hinblick auf sie eine eindeutige Bewegung sein könnte. Hier ist noch alles im Flusse und die Begriffe, Anschauungen, Empfindungen sind noch chaotisch. Mit dem vom Zionismus erstrebten und schrittweise sich verwirklichenden Wiederaufbau der jüdischen Gemeinschaft ist zwar die Vorbedingung für eine Lösung dieser Krise gegeben. Aber das neue Judentum kann nicht mehr das alte sein. Der Einfluß der Assimilationsperiode, die völlig geänderten Lebensverhältnisse und seelischen Bedürfnisse der heutigen Juden bedingen eine Situation, in welcher es problematisch geworden ist, welchen Inhalt das neue Judentum haben kann.

Innerhalb der zionistischen Bewegung hat bisher nur *ein* Denker, Achad Haam, konsequent und klar die Richtung gewiesen, in der die Renaissance des Judentums erstrebt werden solle.

Achad Haam hat die jüdische Frage seit jeher als eine Judentumsfrage angesehen. Er betrachtete es stets als aussichtslos, die Judenheitsfrage zu lösen. Für ihn handelte es sich darum, das Judentum, als geistig-sittliches Sein, das sich in schwerer Krise befindet, zu regenerieren. Dies könnte, nach seiner Ansicht, nur durch ein geistiges Zentrum in Palästina geschehen. Würde das Judentum dadurch wieder zu einer kulturell hochwertigen Erscheinung werden, so würde dies nicht nur die moralische Lage der Judenheit ändern, sondern auch die Juden wieder für das Judentum gewinnen. Dann würde vielleicht auch die äußere Befreiung glücken. Es ist begreiflich, daß Achad Haam mit diesen Anschauungen in den schärfsten Gegensatz zur Herzlschen Auffassung gelangen, wie andererseits, daß er den stärksten Einfluß auf die kulturelle Arbeit in Palästina und ihre Pioniere ausüben mußte. Achad Haam denkt an eine Regeneration des Judentums aus dem Geiste der Zeit. Er will keine „Reform“ der Religion, ebensowenig wie Orthodoxie oder freidenkerische Irreligiosität. Ihm ist Judentum all das, was uns historisch überkommen ist, er will dies daher aufs treueste pflegen, doch soll

das neue Leben in Palästina das Judentum, das nie starr war, verjüngen, dem Verhalten einen neuen Sinn geben. Nur das Leben selbst, nicht aber eine rationalistische Reform, kann das Überkommene weiterentwickeln, mit dem heutigen Geist in Einklang bringen.

Tatsächlich scheint das, was Achad Haam vorschwebt, ungefähr den Weg zu bezeichnen, den jene Gruppe von Erziehern geht, welche das hebräische Gymnasium in Jaffa leitet. In dieser Schule, in der alle Gegenstände in neuhebräischer Sprache unterrichtet werden, gibt es keine Religionsstunde. Religion ist private Sache der häuslichen Erziehung. Wohl aber werden Bibel, Talmud usw., das ganze religiöse Schrifttum, sehr ausführlich als Literatur und Geistesgeschichte des Judentums unterrichtet. Natürlich ist es nicht ohne Kämpfe um den Geist, in welchem die Schüler darin unterwiesen werden sollen, ferner um Auswahl und Umfang des Stoffes, abgegangen. Speziell der Versuch, die Bibel nach den neuesten kritischen Methoden zu zergliedern, mußte aufgegeben werden. Die Schüler erhalten außer der jüdischen eine vollkommene humanistische Bildung; Liebe zur Heimat und zur Natur wird ihnen eingepflanzt, und so kann erwartet werden, daß in den Herzen der Schüler, die mit dem jüdischen Land, der jüdischen Sprache, dem jüdischen Geist, wie er in den alten Schriften quillt, ebenso vertraut sind, wie mit den modernen Wissenschaften und Kulturideen, ein neues, lebendiges Judentum in Palästina wach werden wird.

Dieser positive Versuch ist gewiß zukunftsversprechend. Ob jemals das neue Judentum in Palästina durch seine Ausstrahlungen den jüdischen Menschen der Diaspora wird erlösen können, darüber heute zu diskutieren, ist eine Unmöglichkeit. Für die Gegenwart kann nur konstatiert werden, daß der Zionismus mit der Devise der „Rückkehr zum Judentum" den modernen Juden vor ein Dilemma stellt. *Er hat ihm damit eine Sehnsucht eingepflanzt, die er noch nicht befriedigen kann.* Und so sehen wir, daß manche Zionisten diese Rückkehr dahin auffassen, daß sie eine solche zum heutigen Judentum bedeutet. Was kann dieses aber dem modernen Juden geben! Er hat sich weit von ihm entfernt, wie weit, das zeigt beispielsweise sein Verhalten zum Christentum. Die traditionelle jüdische Scheu vor dessen Stifter

und seinen Lehren kann er nicht mitmachen, er sieht vielmehr klar den Fortschritt, den es bedeutete, als das Christentum den Quell der religiösen Sittlichkeit ins Innere der Menschenbrust verlegte. Es ist gar kein Zufall, daß in der hebräischen Literatur ein geistiger Kampf gerade über die Stellung zum Christentum entbrannt ist, daß Achad Haam, der das Judentum mit einigen festen Begriffen abzugrenzen versucht, darob so manche Angriffe erfahren muß.

In diesem Ringen um das neue Judentum, nach dem die Sehnsucht des modernen Juden geht, fiel das Wort von der „Erneuerung des Judentums", das Martin Buber geprägt hat und das in seinem Munde eine spezielle Bedeutung hat. Buber sieht nämlich in der jüdischen Entwicklung seit Uranfang zwei Strömungen mit einander ringen: Das lebendige, geistige, mythenschaffende, ein unmittelbares Verhältnis zum Absoluten besitzende „unterirdische" Judentum, wie es in den Mythen der Bibel, im Urchristentum, in der Agada, der Kabbala und zuletzt im Chassidismus schöpferisch war, und das „offizielle" Judentum der Rabbiner, das immer und immer wieder dieses quellende religiöse Leben unterdrückte und die Religion in starre Formeln, Gesetze faßte. Das Judentum, das wir heute kennen, ist nur ein solches offizielles. Buber meint, daß die Zerrissenheit, die heute die Signatur der jüdischen Seele ist, die Spannungen und Erwartungen, mit denen sie erfüllt ist, einen Zustand bedeuten, der einer religiösen Erneuerung günstig ist. Dieser gelte es die Wege zu bereiten.

Der Standpunkt Bubers eröffnet die Möglichkeit, ein bewußter Jude zu sein, ohne aus Opportunität irgend etwas mitmachen zu müssen, was man innerlich überwunden hat. Die „Rückkehr zum Judentum", die der Zionismus proklamiert und fordert, als Rückkehr zum heutigen Judentum gedeutet, birgt diese Gefahr und beschwört Konflikte herauf, die nur diesem Mißverständnis entspringen. Zudem muß die zionistische Organisation als politische Körperschaft eine gewisse Taktik einhalten, sie muß auf gewisse Gefühle und Empfindlichkeiten Rücksicht nehmen. Aus Opportunität heraus wird aber nichts Neues, Großes geboren werden; nur aus dem unbedingten Leben kann es quellen.

Aus diesem Grunde ist Bubers Richtung für die individuelle,

seelische Not des heutigen modernen Juden von der größten Bedeutung. Der moderne Jude, der alle Bildungselemente der Zeit in sich aufgenommen hat und der sich doch seiner — zumindest durch bestimmte Dispositionen gekennzeichneten — Eigenart tief bewußt bleibt, ist nicht nur der Träger der allgemeinen, in der Zeit liegenden Sehnsucht, sondern, durch die besondere Spannung, die sein Judentum mit all seinen Sonderheiten und Widersprüchen verursacht, in einem viel stärkeren, inneren Aufruhr, als der moderne Mensch anderer Volkszugehörigkeit. Er verwirft die sogenannte „Assimilation", soweit darunter die Sucht zu verstehen ist, das „Jüdische" vollkommen abzustreifen, nicht so sehr aus dem mehr äußeren Grunde, weil sie unwürdig ist, sondern aus dem inneren, daß sie eine Unmöglichkeit bedeutet. *Das Tiefste, das seiner Seele eigen ist, kann er nicht durch „Überwinden" zum Schweigen bringen.* Der Glaube, daß dies möglich sei, ist der fundamentale Irrtum der sogenannten Assimilanten, an dem sie scheitern, wenn sie es auch nicht eingestehen. Dieser Weg zur Erringung der inneren Einheit ist aussichtslos.

Der Zionismus weist den entgegengesetzten: Auf dem jüdischen Boden zu verharren und diesem die modernen Kulturkeime einzupflanzen; dadurch aber wird das bisherige Judentum, das aus ganz anderen Entwickelungen hervorging, völlig verändert. Deshalb kann eine Rückkehr zum heutigen Judentum oder dessen bloße Regeneration die Krisis des modernen jüdischen Individuums nicht lösen. Diese verlangt vielmehr nach einer völligen Erneuerung des Judentums.

Der Zionismus ist noch nicht die Erneuerung. Aber durch die Umwandlung der jüdischen Psyche, die er vollbringt, bereitet er der Erneuerung den Boden: In den durch Rationalismus und Zweckstreberei verkümmerten jüdischen Seelen richtet er ein Ideal auf, an Stelle der allzu flinken Anpassung an die äußeren Verhältnisse stärkt er die Beharrungskraft und den Glauben an die schöpferische Macht des Geistes, gegen das passive Dulden setzt er die befreiende Tat und ruft die in ödem Eudämonismus versunkenen Juden, denen materielle Güter-Sicherheit, Besitz, Gesundheit usw. — alles bedeuten, zu einer heroischen Anstrengung auf.

Je stärker diese Umwandlung, desto größer die Entfernung

vom bisherigen Judentum, sowie die Sehnsucht nach einer durchgängigen Erneuerung. So weist der Zionismus den Weg der Lösung der jüdischen Krise, indem er erst die Spannung schafft, aus welcher die Erneuerung mit elementarer Macht, gleich einer neuen Religiosität, hervorbrechen muß.

Die Erneuerungsbewegung hat dem Zionismus eine Weite gegeben, vermöge der er über den Rahmen der zionistischen Organisation hinaus all die Menschen, welche den tiefen Zwiespalt der modernen jüdischen Seele empfinden, umspannen und tragen kann. Erkenne der moderne Jude darum, daß der Zionismus keine engbegrenzte Parteiangelegenheit ist, daß er sich nicht erschöpft in politischer und kolonisatorischer Arbeit und im Streben nach einem regenerierten Judentum, daß in ihm vielmehr die letzte und höchste seelische Not des heutigen Juden nach Erlösung ringt. Will der moderne Jude zu einer höheren Lebensgestaltung gelangen, zu innerer Harmonie, so lasse er seine Note ertönen in der Symphonie der neujüdischen Bewegung, statt sich auf sein Ich zurückzuziehen und in Skepsis oder, was noch schlimmer ist, in Resignation zu versinken, die lebensfeindliche, niederdrückende Mächte sind und den Seelenzustand des modernen Juden nur noch mehr herabstimmen. Nur der Wille, auf einer höheren Stufe des Seins die inneren Widersprüche aufzuheben und zu überwinden, kann befreiend und lebenssteigernd wirken. Und solcher Wille heißt: Zionismus!

Theodor Herzl und wir

Von Robert Weltsch

„Ein Volk, wo Geist und Größe keinen Geist und keine Größe mehr erzeugt, hat nichts mehr gemein mit andern, die noch Menschen sind, hat keine Rechte mehr, und es ist ein leeres Possenspiel, ein Aberglauben, wenn man solche willenlose Leichname noch ehren will, als wäre ein Römerherz in ihnen. Weg mit ihnen! Er darf nicht stehen, wo er steht, der dürre, faule Baum, er stiehlt ja Licht und Luft dem jungen Leben, das für eine neue Welt heranreift." Hölderlin.

I.

Gustav Landauer spricht in seiner Darstellung der Revolution davon, daß in der Aufeinanderfolge von Beziehungen menschlichen Mitlebens, die wir Entwicklung oder gar Fortschritt der Menschheit zu nennen gewohnt sind, stets ein Zustand relativer Stabilität aller Erscheinungsformen des Mitlebens abgelöst wird durch eine Krise, in der das revolutionierende Prinzip, der *Geist*, die Schranken der autoritativen Festsetzungen durchbricht, die Formen sprengt, die Ruhe in Bewegung wandelt. Dieser bewegende Geist wird erzeugt durch die Utopie. „Die Utopie gehört von Haus aus nicht dem Bereiche des Mitlebens, sondern des Individuallebens an. Unter Utopie verstehen wir ein Gemenge individueller Bestrebungen und Willenstendenzen, die immer heterogen und einzeln vorhanden sind, aber in einem Moment der Krise sich durch die Form des begeisterten Rausches zu einer Gesamtheit und zu einer Mitlebensform vereinigen und organisieren: zu der Tendenz nämlich, eine tadellos funktionierende Topie zu gestalten, die keinerlei Schädlichkeiten und Ungerechtigkeiten mehr in sich schließt."

Utopisten sind Menschen, welche in Fesseln nicht leben können. Wenn eine vom Geiste geschaffene Welt lebendiger, sinnvoller Beziehungen durch den Lauf der Zeit und den Wechsel der Geschlechter zur Erstarrung toter und sinnloser Formen geführt hat, die von den Menschen nicht gelebt und nicht verstanden, nur ihnen überkommen sind, — erhebt der Utopist, sich abwendend von dem Leben der Lüge und geistlosen Geschäftigkeit, die vollkommene Welt, deren Bild er geschaut hat, zu seinem

Ziele. Er *glaubt* daran, daß sie erstehen wird, erstehen durch sein Werk; er will Schöpfer sein, Schöpfer in seinem Ebenbild, Verwirklicher seiner Idee. So erstrebt er das schlechthin Unmögliche, seinem Bewußtsein ist es möglich, und die verständigen Menschen seiner Umwelt mit ihren berechtigten Zweifeln sind ihm ebenso unbegreiflich wie er ihnen.

Der gemeine Mann nennt diese Menschen auch Träumer oder Idealisten. Und die Erfahrung zeigt, daß der Utopist sein Ziel, das Unerreichbare, nicht erreicht; wohl aber wird durch sein Wirken, das zunächst das Ungewöhnliche unternimmt, *etwas* erreicht. Wüßte er, daß sein Ziel unmöglich ist, es lohnte ihm nicht, die Hand anzulegen. Er weiß, daß es unendlich fern von seiner Gegenwart liegt; und da er es zu ergreifen ausgeht, ist das höchste Maß von Stoßkraft nötig. Dieser höchsten Stoßkraft bedarf es aber, um auch nur die nächsten Mauern zu brechen.

Die Masse, die über den Utopisten lächelt, ist die auf das Geschäft der materiellen Selbsterhaltung ganz und ausschließlich bedachte. Von dem Geist hat sie kein Wissen; ihr Leben ist in ein von der Kraft der Ströme früherer Zeiten gegrabenes Bett gebettet, und sie wird jeder Anfechtung erbitterten Widerstand leisten. Daß die Gewohnheit des Menschen Amme ist, mag für den Menschen dieses Zeitalters seine ausschließliche Richtigkeit haben. Sei auch sein ganzes Leben eine Lüge; so ist es doch seine Lebenslüge. Wer jenseits dieser Lüge die Wahrheit schaut und, diese aussprechend, jener Bestand erschüttert, ist ein Revolutionär. Der Revolutionär meint zunächst, daß die von seinem Geist gefundene Wahrheit, da sie doch Wahrheit ist, anerkannt werden wird. Wenn er daran geht, sie zu verkünden, stößt er auf den großen Widerstand; da muß er zum Kämpfer werden. Die Wut der aus ihrer Ruhe, ihrem Schlaf, den sie Glück nennen, aufgescheuchten Menschen kehrt sich gegen ihn. Er wird verfolgt, ergriffen, gerichtet; wie Amos von Tekoa, wie Sokrates und Savonarola.

Das jüdische Volk mußte, nach der Vernichtung seiner politischen Selbständigkeit und der Vertreibung von seinem Territorium, in hartem Kampf um seine Erhaltung ringen; es umschloß sich mit dem undurchdringbaren Panzer des Gottesgesetzes; das Leben wurde in allen Einzelheiten genau geregelt und die

kommenden Geschlechter wurden auf diese Regeln verbunden. Als der Fruchtboden des geistigen Seins des Judentums verdorrte, wurden aus den lebendigen Werten Traditionswerte, die von der Macht der Trägheit geschützt wurden.

Als zu Ende des 18. Jahrhunderts die Wogen des Befreiungskampfes der geknechteten Menschheit hoch gingen, erwachten auch im jüdischen Ghetto Menschen, die, von der Bewegtheit der Zeit ergriffen, ihr Volk aus den Banden erlösen wollten. Der Verkümmerung und Ernüchterung wollten sie wehren; was sie erstrebten, war durchaus eine Neubefruchtung der *jüdischen* Welt und die Pioniere dieses Gedankens waren entfernt davon, eine Auflösung des Judentums zu wollen, die sich später allerdings als Folge ihrer Bestrebungen einstellte. Dazu kommt, daß damals ein neues Empfinden für menschliche und bürgerliche Ehre erwacht war; auch jene Juden, die mit einem fast unbegreiflichen Idealismus für das papierene Ideal der Gleichberechtigung kämpften, wollten ihr Volk aus seiner ehrlosen Stellung befreien. Wenn wir diesen Männern Gerechtigkeit widerfahren lassen, müssen wir sie nach ihrem Idealismus und nicht nach ihrem Ideal beurteilen. Sie waren es, die die Fesseln gebrochen haben, welche das Judentum umfangen hatten.

Nachdem die Emanzipation durchgesetzt war, gewöhnten sich die Juden schnell an die neuen Verhältnisse. Sie nahmen deutsche Bildung an, besuchten deutsche Schulen; sie fanden sich in den neuen Wirtschaftskreis und suchten nach Geltung. Als Gradmesser des Wertes erschien die Anerkennung, und jeder wollte „es zu etwas bringen". Wie jene Ära, die wir Liberalismus nennen und die eine sehr verschlechterte Wiederholung der Aufklärung des 18. Jahrhunderts war, das materialistische Ideal alleinherrschend machte, so wirkte sie besonders auf den Juden, der, zum ersten Male ganz entwurzelt, diese Entwicklung mitmachen durfte. Im deutschen Volke konnte diese Zeit den „Bildungsphilister" erzeugen, den Nietzsche bekämpft hat. Der *jüdische* Bildungsphilister bekommt seine eigene Note dadurch, daß er außer auf die Macht seines Verstandes und die Errungenschaften seines Zeitalters noch auf die neuerworbene „europäische Kultur" stolz ist. Die jüdische Gemeinschaft ist aufgelöst und entwürdigt. In keinem Menschen triumphiert der liberale

Individualismus so wie im Juden. Seine Interessen erschöpfen sich in einem dauernden Geplänkel um die faktische Durchsetzung der auf dem Papier gewährten Rechte. Nirgends fließt der Strom des Lebens; der Jude will den *Schein* des Lebens erwecken. Er wird Schauspieler, Fälscher, Lügner. Der Typus des Literaten, den Jakob Wassermann gezeigt hat.

II.

In diese Zeit ist Theodor Herzl gestellt worden. Er war ihr Kind, und eines ihrer besten; er war untergetaucht in die Literatenkultur, aber sein warmes Herz hatte zu schlagen nicht aufgehört. Und plötzlich, bei geringem Anlaß, kam über ihn die Erkenntnis, die ihm die ganze Erbärmlichkeit des Lügengebäudes zeigte, in dem er wohnte.

Die Wahrheit, die Herzl schaute, war die: die Juden sind eine Bluts- und Schicksalsgemeinschaft, *ein Volk,* und werden als solches von allen andern Völkern deutlich gefühlt. Sie selber hatten bisher nicht die Reife und vor allem nicht die Unbefangenheit, dies zu erkennen. Die Judenfrage ist nicht eine Frage des Rechts, sondern eine Frage der Macht; sie ist eine politische Frage, also nur durch Machtmittel zu lösen. Die Ursache der Judennot ist die zerstreute Lage der Juden ohne Besitz eines Machtzentrums. Daher muß die vollkommenste Art nationalen Zusammenlebens erstrebt werden: der Judenstaat. Der Weg dazu ist der der Selbsthilfe: „Ein Volk kann nur sich selbst helfen; kann es das nicht, so ist ihm nicht zu helfen.“ Daß Herzl ein *Selbsthelfer* war, hebt ihn über alle „Theoretiker“ der Judenfrage und über alle seine Kritiker.

Herzl war von der zwingenden Kraft der ihm offenbar gewordenen Wahrheit so erfüllt, daß er meinte, er brauche sie nur zu sagen, und alle Menschen werden sich ihrer wie eines lange gesuchten Gutes, das Befreiung von einem drückenden Alp bringt, bemächtigen. Er vergaß, daß nicht die Wahrheit und das Gute, sondern die Trägheit und das Bequeme das Tun der Menschen bestimmen. Als Herzl seine Lehre aussprach, warf sich ihm die kompakte Majorität der aus dem Schlummer aufgescheuchten Juden entgegen. Da erst wurde Herzl, der gemeint hatte, nur politischer Sachwalter sein zu müssen, zum Kämpfer.

Der Kampf jener ersten, großen, heroischen Zeit des Zionismus ist das Größte in der Geschichte des neuzeitlichen Judentums. Wie der Stoß eines Sturmwinds war der revolutionierende Geist in die träge Masse der Juden gefahren; es ward dem Judentum ein neues Bewußtsein gegeben und, gemäß der Doppelbedeutung des Wortes „conscientia", ein Gewissen. Der Unehrlichkeit, der Unaufrichtigkeit des jüdischen Lebens stellte Herzl die Offenheit seines Bekenntnisses gegenüber; dem trostlosen, moralischen und materiellen Elend der jüdischen Gegenwart stellte er seine vollendet schöne, utopische Vision eines Judenstaates gegenüber. Er *glaubte* an die Ausführbarkeit seines unendlichen, unmöglichen Planes; „wenn ihr *wollt,*" sagte er, „ist es kein Märchen". Er hat sein ganzes Leben dieser Tat geweiht; mit beispielloser Hingebung, in schwerstem Kampfe hat er in einer jeder Größe entbehrenden Zeit, in einem jeder Größe baren Volke, gestanden und gerufen, wie ein Rufer in der Wüste. Er hat das Volk zusammengeballt und schuf als unmittelbarsten Ausdruck seines Erlebens die zionistische Organisation und den zionistischen Kongreß; die ersten lebenden jüdischen Gemeinschaftsformen inmitten einer abgestorbenen Welt.

„Das ist in unseren Jahrhunderten des Übergangs die Bestimmung der Revolution: den Menschen ein Bad des Geistes zu sein. In dem Feuer, der Hingerissenheit, der Brüderlichkeit dieser aggressiven Bewegungen erwacht immer wieder das Bild und das Gefühl der positiven Einung durch verbindende Eigenschaft, durch Liebe, die Kraft ist; und ohne diese vorübergehende Regeneration könnten wir nicht weiter leben und müßten versinken." (Landauer.) Die zionistische Revolution Theodor Herzls hat uns das erstemal wieder das lebendige Gefühl der positiven Einung gegeben; sie ist eine Regeneration auf dem Wege zur Erneuerung.

III.

Es gibt Krisen im Leben des Menschen, die ihn so ganz und gar, so von Grund auf zu wandeln vermögen, daß sie von der Stunde die Richtung seines Lebens bewirken. Dem Heimatlosen, der, nach Hofmannsthals Wort, sich jeder Welle hingibt, wird eine Heimat im Geiste, der in ihn gefahren ist: er hat seine Bahn.

Theodor Herzl, der Künstler und Ästhet, der Mann des tändelnden Spieles, ist im Feuer seines Erlebnisses — das wir Offenbarung oder Berufung nennen können — neu geschmiedet worden. Er schreibt am 8. April 1896, als ihm ein Entwurf zur Lösung der Judenfrage vorgelegt worden war, in einem Briefe: „Ich zweifelte nicht mehr an der Güte unseres Menschenmaterials, als ich die Kraft des nationalen Erwachens in mir selbst erlebte. Zur Zeit, als ihr Freund jene Worte niederschrieb, war ich noch ein spöttischer Jude, der wahrscheinlich gelacht hätte, wenn ihm diese Aufzeichnungen zu Gesicht gekommen wären. Aber es ist in mir eine *Wandlung* vorgegangen, die ich als das Glück und den Stolz meines Lebens empfinde . . .“ *)

Der chinesische Weise Tschuang-Tse hat dieses Gleichnis gesagt:

„Ich, Tschuang-Tse, träumte einst, ich sei ein Schmetterling, ein hin und her flatternder, in allen Zwecken und Zielen ein Schmetterling. Ich wußte nur, daß ich meinen Launen wie ein Schmetterling folgte, und war meines Menschenwesens unbewußt. Plötzlich erwachte ich; und da lag ich: wieder „ich selbst“. Nun weiß ich nicht: war ich da ein Mensch, der träumt, er sei ein Schmetterling, oder bin ich jetzt ein Schmetterling, der träumt, er sei ein Mensch? Zwischen Mensch und Schmetterling ist eine Schranke. Sie überschreiten ist *Wandlung* genannt.“ *)

IV.

Die Generation von Juden, die nach Herzl kam, war von dem Mutterboden des Judentums in jeder Form losgelöst; der Jude hatte seinen Gesichtskreis durch die ganze Fülle des Geisteslebens Europas erweitert, und da er nur aufnehmen konnte, nahm er fast unbegrenzt auf; und schließlich kam er dazu, nicht aus einer Enge, sondern aus dem Reichtum seines Bewußtseins heraus, das Letzte und Wichtigste zu suchen, das er verloren hatte, und das doch die unerläßliche Voraussetzung, der Träger allen Lebens und aller Kultur ist: *sich selbst*. Die Bekanntschaft mit dem Zionismus Theodor Herzls und die Kunde von seinem

---

*) Mitgeteilt von G. Cohen in der Zeitschrift „Ost und West“, 1904.

**) „Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse“. Deutsche Auswahl von Martin Buber. Leipzig 1911.

Leben wird für den jungen Juden dieser Zeit das wandelnde Erlebnis. Wie der einzelne sich des Zusammenhanges mit seinem Volke inne wird, hat Martin Buber in seiner ersten Rede gesagt.

„Zionistisches Leben", wie es unsere Generation versteht, ist nicht identisch mit dem Zionismus Theodor Herzls. Die Besinnung auf sein Volkstum wirkt auf das Leben des jungen Juden umgestaltend etwa — sofern, um der Deutlichkeit willen, eine Schematisierung erlaubt ist — in drei Richtungen.

Erstens: die Wahrheit, die uns offenbar wurde und die uns aus der Unsicherheit und Zwecklosigkeit unseres Daseins eine Aufgabe hebt, erfüllt uns zunächst mit einem Gefühl der Befreiung, einem Rausche vergleichbar, mit einem Glücksgefühl hohen Sinnes, wie die Sicherheit erreichten Landes den verschlagenen Meerfahrer. Jeder, der dies wahrhaft mitgemacht hat, erlebt die Zeit, wo er sein neues Glück in alle Winde hinausschreien möchte, wie Herzl in dem jauchzenden Satz: „Wir sind ein Volk, *ein Volk.*" Er erfährt die Freude des *Bekennens,* die ihn stark macht. Dieses Bekennen der neugefundenen Zusammengehörigkeit ist eine Rückkehr zum Judentum in rein formaler Hinsicht, wie sie Herzl gemeint hat. Herzls Werk war es, diesem Bekenntnis einen Ausdruck zu schaffen. Die zionistische Organisation gibt die Möglichkeit, das Bekenntnis durch einen öffentlichen Akt zu vollziehen. Dieses Werk zu bauen war eine ungeheure Tat; heute ist die Organisation historische Tatsache, und es droht die Gefahr, daß man mit dem Anschluß an ein Vorhandenes sich begnüge. Herzl wollte alle kulturellen und religiösen Fragen ausschalten, weil er wußte, daß an diesen immer wieder der Streit sich entzündet hatte; denn er wollte *die* Organisation der Juden schaffen. Sein ungeheurer Gedanke scheiterte an der Kleinheit der Zeit. Und da die radikale Änderung des Lebens der Juden, die Herzls Phantasie vorgeschwebt hatte, unmöglich war, so vollzog sich zunächst gar keine Änderung. Wer zur zionistischen Partei gekommen war, konnte in derselben Weise leben wie vordem. *Zionismus aber ist der Wille zur Änderung des Lebens;* er ist die persönliche Aufgabe jedes einzelnen. Das formale Bekenntnis, der Mut des Kampfes, die Verantwortung, die der Soldat mit seinem Posten auf sich nimmt,

ist die erste Stufe, die wir ersteigen; aber wir dürfen auf ihr nicht stehen bleiben.

Zweitens: wenn wir unser Zugehören zur jüdischen Gemeinschaft erkannt haben, so ist es uns ein Bedürfnis, die *inhaltlichen* Elemente dieser Zusammengehörigkeit zu stärken; der Halbheit unseres früheren Lebens absagend, wollen wir ganz und gar nur Juden sein. Das Wesen der Gemeinschaft, die uns nicht in der Tatsächlichkeit einer Lebensform, sondern nur im Bewußtsein gegeben ist, ist uns Problem. Daraus erwacht unsere Sehnsucht nach der Geschichte; wir gehen daran, die jüdische Geschichte als die Kunde von den Vorbedingungen unseres Lebens und den Entstehungsbedingungen unseres Wesens zu suchen; wir verstehen sie nicht als eine Folge von Ereignissen, sondern als eine Fülle von Bewegungen. Wir suchen die Schöpfungen des jüdischen Volkes, in denen das Denken und Fühlen jüdischer Menschen anderer Zeiten und anderer Himmelsstriche uns bewahrt ist. Die Bekanntschaft mit dem Kulturleben der Ostjuden, mit ihrer Literatur, die uns das Bild und die Stimmung einer jüdischen Welt vermittelt, macht uns reich. Das weitaus Wichtigste aber ist für uns das Werk der jüdischen Antike, das größte Werk aller Zeiten und aller Völker, das uns durch den Ungeist der Zeit, in der wir erzogen wurden, geraubt ward. Wir müssen, befreit von dogmatischen Vorurteilen der theologischen oder freidenkerischen Orthodoxie, die Wesentlichkeit dieses größten aller nationalen Dokumente uns zu eigen machen. Was in der Vergangenheit von der Triebkraft, dem webenden Geist der Volksphantasie geschaffen worden ist, muß wieder unser nationales Gut werden: der ungeahnte Reichtum unserer Mythologie, unsere Sagenwelt, unsere Poesie, unsere Weisheit, unsere religiöse Inbrunst, unsere Mystik. Jahwe mit dem Rate der Elohim, Simson und Elijahu müssen wieder lebendige Gestalten unseres Volkes werden. Die Sprache des Buches, das nur in seiner Sprache verstanden werden kann, soll wieder unsere Sprache werden. Diese Sprache gibt unserem Volkstum innere Kraft; sie schafft uns auch die Beziehung zu dem in unseren Tagen neu beginnenden jüdischen Gemeinschaftsleben in Palästina, das, ein Phänomen ohnegleichen, nur als die Schöpfung des ungeheuren Enthusiasmus neuer Juden begriffen werden kann.

Die Aufnahme jüdischer Kulturwerte ist von tiefgehendstem Einfluß auf unser Leben. Daß dies nicht so zu verstehen ist, als ob wir — auf alles andere verzichtend — *nur* noch „jüdische“ Inhalte kennen dürften, ist deshalb nicht überflüssig zu sagen, weil es immer wieder so verstanden wird. Unbegreiflicherweise: als ob dem Deutschen, der an seinen Siegfried glaubt, Sophokles, Michelangelo, Shakespeare, Tolstoi nichts bedeuten dürften. Aber auch so ist es nicht zu verstehen, daß wir zu einer jüdischen Tradition von Sitten und Gebräuchen, die für uns sinnlos sind, zurückkehren sollten. Nicht Formen suchen wir, sondern Kräfte; die Kräfte des Judentums werden aus unserem Leben die neuen Formen schaffen. Wir haben den Glauben, daß aus der großen Erschütterung, die unser Geschlecht des Überganges ergriffen hat, die Erneuerung des Judentums vor sich gehen wird.

Drittens: „Wenn wir uns so im Judentum bejaht haben, so fühlen wir die ganze Entartung mit, aus der wir unsere kommenden Geschlechter befreien müssen.“ (Buber.) Wenn wir glauben, daß unser Leben einen Sinn, eine Weihe erhalten hat, so gilt es, die Wahrheit der Idee in der Unbedingtheit des Lebens zu erfüllen. Wenn wir uns zur jüdischen Gemeinschaft stellen, dann erwacht das Gefühl der Verantwortlichkeit für diese. Wir erkennen die innere Unwahrheit, die Wesenlosigkeit des Judentums unserer Zeit. Die Lüge und Kriecherei, eine Folge der Gewöhnung an Unterdrückung und des aufgezwungenen Erhaltungskampfes, rationalistische Überhebung und materialistische Geschäftigkeit, eine Folge des Anteiles an der europäischen Entwicklung, sind die beherrschenden Mächte im Leben des Juden; wir sind verantwortlich, daß das neue Geschlecht von Juden aus dieser Entartung befreit werde. Unser Tun muß den Sinn haben, daß wir als Juden das Leben ehrlich und ernst nehmen; ehrlich, indem wir uns nicht selbst täuschen und uns das Schwere nicht leicht machen; ernst, indem wir den neuen Geist in unserem Leben verwirklichen. Das ist eine Forderung unseres Menschentums; aller echte Nationalismus ist Bewährung der menschlichen Aufgabe. Das Bewußtsein der Verantwortung lehrt uns, daß wir die „Auserwählten“ sind: jeder einzelne auserwählt, daß er vollbringe. Der durch die Schwere der Materie zerdrückte Wille

mache sich frei zur Tat. Nicht auf eine „Gesinnung“ kommt es an, sondern auf ihre Bewährung und Bezeugung im Leben.

Hier muß wieder gegen einen Irrtum gesprochen werden, der besonders in zionistischen Kreisen häufig ist; daß nämlich die Übersiedlung nach Palästina allein für einen Juden die Erneuerung bewirken könnte. Viele Zeichen haben bewiesen, daß auch in Palästina „Galuth“ sein kann. Denn unsere Befreiung meint vor allem eine innere Läuterung. Der Sinn des Zionismus ist es, daß die Juden, die reinen Herzens sind, von ihrer Sehnsucht nach Ganzheit und Harmonie und radikaler Änderung des Lebens nach Palästina getragen werden. Das ist die tiefste und wahrste Bedeutung der Lehre Achad Haams von der Bereitung des Volkes und der Wiederbelebung der Herzen.

Die Juden, die es nicht aushalten können, finden sich zusammen, umschlungen von ihrer gemeinsamen Sehnsucht, ihrem gemeinsamen Glauben, ihrem gemeinsamen Wollen. Aus dem Großen, Neuen, Freien, dessen Schauer wir erleben, wird der Geist des Judentums ein neues Weltgefühl gestalten.

V.

Der Weg, den wir Jungen gehen, ist nicht der Weg Theodor Herzls. Wir, die ihn recht zu verstehen glauben, können ohne Scheu das zugeben. Herzl ist zu groß, als daß wir ihn zu fälschen brauchten.

Wir sagten schon: was Herzl anstrebte, war die formale Zusammenfassung der Judenheit; die wirkliche, innerliche Verknüpfung, der jüdische Geist, das Judentum war ihm unwichtig. Aber seine Tat war die große Absage an die Ehrlosigkeit, an die dumpfe Selbstzufriedenheit, das träge Behagen; sein Leben war, ein erstes in der Geschichte des Zerstreuungs-Judentums, ein *heroisches* Leben. Er wollte seinem Volke eine glückliche Stätte von strahlender Vollkommenheit bereiten; er erwählte den Weg mühseligster Arbeit, wie im griechischen Mythos der Lichtgott Herakles, und gleich diesem wird ihm der Olymp zuteil. Was als rein und hoch, als schön und edel, von Menschen verehrt wird, war in der politischen Romantik Theodor Herzls. Sein Leben liegt vor uns, die ihn nicht mehr erlebt haben, als ein Märchen von hinreißender Pracht.

Nicht Herzls mißlungene diplomatische Aktionen, nicht seine politischen Methoden, selbst nicht die Einzelzüge seiner Vorstellung von der Lösung der Judenfrage sind wesentlich. Nicht *was* er gewollt, sondern *daß* er gewollt und *wie* er gewollt. Das ewige Erbe, das er uns gelassen hat, ist dieses: der Mythos von seinem Leben.

Als in der christlichen Kirche der Übergang vom lebendigen Mythos zum erstarrenden Dogma sich vollzog, da sprach der Kirchenvater Augustinus, in dem das Feuer des Mythos loderte, die Forderung: „Non Christiani, sed Christi sumus.“ So möchte ich sagen: Nicht Herzlianer sollen wir sein, sondern Herzle. Nicht Herzls Theorien wollen wir nachreden, sondern den Rhythmus seines Lebens zu leben suchen. Jeder von uns soll ein kleiner Herzl sein: so stark in der Hingabe, fest im Glauben, groß im Leiden, unbedingt im Wollen, heldenhaft im Kampfe, treu und echt im Handeln, ewig in der Hoffnung. Das rauschende Pathos seiner Seele gilt es für uns zu verwirklichen.

So erhebt sich über dem historischen Herzl der ewig lebende Herzl, der das ragende Symbol der jüdischen Bewegung unserer Zeit bleiben wird. Das Geschlecht, das Herzl so besitzt, wird reif sein zur Erneuerung.

VI.

Es gibt kein Warten; weder auf politische Wunder, noch auf den günstigen Zeitpunkt einer Übersiedlung nach Palästina.

Es hat einmal eine Zeit im Judentum gegeben, die gleich der unseren eine Krise bedeutete. In dumpfer Leerheit, in schwüler Unruhe wartete man: auf die Erlösung. Die Spannung wuchs, die Sehnsucht wuchs, aber der Geist der Schwere lag auf den Gemütern. Damals trat ein Mann auf in Israel; dieser Mann war Jehoschua von Nazareth. Und er sprach zu dem Volke:

Wozu die trägen Erwartungen? Verkündiget ist ein geistiges Reich; *es liegt an uns,* daß es erscheine. Die Zeit ist da.



DIE AUFGABEN DER JÜDISCHEN BEWEGUNG



Ver sacrum

Von Arthur Salz

ἱερά τις ἐξελθουσα νεότης, ἀνδρες ὀλιγοι κατα βίου ζητησιν ὑπο των γειναμενων ἀποσταλεντες ... ὅ τε θεὸς, ᾧ κατονομασθεῖεν ἀπελαυνομενοι, συλλαμβανειν αὐτοις ὡς τα πολλα ἐδοκει και παρα την ἀνδρωπινην δοξαν κατορθουν τας ἀποικιας.

Aus der Morgendämmerung der Geschichte, die das Werden und Schicksal der Völker verhüllt, dringt wie in geheimnisvoller Runenschrift geschrieben die Kunde vom heiligen Frühling zu uns. Mit diesem, dem religiösen wie dem staatlichen Dasein angehörenden Brauche, von dem die ältesten Schriften schon als von einem Uralten, Dunklen sprechen, hat es diese Bewandtnis. In den Zeiten höchster Not, wenn zürnende Götter den Staat in Bedrängnis brachten oder wenn die heimische Erde für die Fülle des Zuwachses zu eng ward — gelobte man den heiligen Frühling. Die Erstlinge an Früchten und Tieren wurden geopfert, die Jünglinge aber wurden, herangewachsen, als geweihte heilige Schar, mit Waffen versehen, hinausgeschickt, auf daß sie sich eine neue Heimat suchten. Die so aus der Gemeinschaft Gestoßenen geleitete der kriegerische Gott nach den neuen Sitzen.

Düster und dunkel ist der Sinn dieses politischen Ritus, das Sühneopfer eines ganzen Volkes — aber wem könnte er sich besser erschließen als dem Volke, dem es als geschichtliches Schicksal bestimmt zu sein scheint, ewig im heiligen Frühling unter den Völkern zu leben, dessen Geschichte das Epos der aus allen Grenzen Gebannten ist, einer heiligen Schar unter den Völkern, deren Geschick sich erfüllt, indem sie die beklemmende Enge, die sie sich selbst schafft, immer wieder durchbricht und wieder weiterziehend in nie erfüllter Sehnsucht nach einer bleibenden Ruhestätte sich verzehrt.

Dem von den gleichen Nöten Bedrängten und vom gleichen Glück Durchströmten, den das Leben selbst in seine tiefsten Mysterien eingeweiht hat als einen Geweihten, dem entriegelt sich und wird offenbar der Sinn der ältesten Riten und Symbole, er erkennt sie als die Wegsteine, die von Ewigkeit zu Ewigkeit für alle des Lebens vielerfahrene Wanderer aufgepflanzt sind.

Wir, die heute jung sind, fühlen in uns von neuem die uralte, drängende, heilige Frühlingsnot; wir fühlen, daß in den Räu-

men der alten bequemen Welt für uns kein Platz mehr ist, daß wir hinaus müssen über die väterlichen Grenzen, in denen wir heimisch waren, auf die Suche nach einer neuen geistigen Heimat. Die Erde brennt unter unseren ungeduldigen Füßen, und schon sind wir der quälenden Enge entronnen und stehen, die Segenswünsche und die Zweifel und Ratschläge unserer Väter noch im Ohr, mitten auf dem Wege nach einem uns selbst nicht bekannten Ziel und ohne den göttlichen Führer. Mit versiegelten Befehlen fahren wir hinaus aus dem sicheren Hafen auf das stürmische Meer des Lebens, nur die unbändige Pflicht und den Frühlingsdrang verspürend und guten Mutes voll, aber ohne Gewißheit, ob zu Kampf und Sieg oder Verderben und Niederlage. Viele werden mutlos werden und ermattet hinsinken oder zu den Fleischtöpfen heimkehren; wir aber, die das heilige Feuer mit uns führen, wir können nicht zurück. Daß wir die Erstlinge sind eines neuen Geschlechts, dem Gotte ein würdiges Opfer, dies wird uns retten: Der „Herr des Krieges" heißt, „Ewiger ist sein Name", wird uns führen und retten. Was nutzt es, den Ruf in uns zu ertöten, wenn wir uns zu der Wanderung nach einer seelischen Heimat berufen fühlen, was nutzt es, daß man uns als Heimatlose und Entwurzelte zum Bleiben einlädt? Wir werden ihn ewig in unseren Ohren gellend vernehmen. Hinaus! Hinaus! Hinaus aus dem geistigen und sittlichen Ghetto, in das wir eingepfercht sind, hinaus aus der schimpflichsten aller Sklavereien, aus der freiwilligen! Noch ist die letzte Freiheit zu erringen, die einzige, um derentwillen es sich lohnt, gekämpft und geduldet zu haben. Dieser Freiheitskampf aber ist der schwerste, denn wir haben als Gegner nur uns selbst, uns selbst muß sie abgerungen werden. Kein anderer Feind bedrängt uns, niemand hindert uns, unsere Ketten zu zerbrechen. Wir sind frei in dem Augenblick, in dem wir frei sein *wollen!* Frei sein aber heißt den Mut zu sich selbst haben! Knechtschaft aber heißt, die Freiheit der anderen beneiden und nachahmen. — Freundwilliger Nachbar! was hast du für ein schönes, buntes Kleid! Wie sicher und geschützt ist dein Haus, wie schlängelt sich dir dein Weg so bequem und leicht zum Hügel und wie freundlich grüßen dich die Menschen auf allen Straßen! So hören wir viele sprechen und für sich wünschen. Dies alles aber ist nicht für

uns und dafür unsere Seele nicht feil. Du, Bruder, hast unter deinem schmutzigen Kittel die Narben von Jahrtausenden und frische Wunden, deine Wohnstätte ist die Erde und der Himmel dein Obdach, dein Pfad ist voll von spitzen Steinen. Aber du gehst, ohne zu straucheln, mit aufrechter Sicherheit und demütigem Stolze. So in den Kampf gestellt und gestärkt durch das Bewußtsein, anzugehören einer heiligen Schar, bleibst du ein Liebling der Götter (wie die Griechen wußten), dein Menschtum wächst mit deinen Nöten und selbst das blindwütende Schicksal macht halt vor deinen männlichen Tugenden. Vertraue dich deinem Stolze an, dem zähen, unbeugsamen, hilf allen und laß dir nicht helfen, gehe deinen Weg, wenn nötig als Einsamer und nicht im breiten Gleise der anderen, bahne dir, Gesalbter des Herrn, einen Weg und verschmähe es unterzukriechen in den Hütten der geistig Armen, in den Gehäusen der Nützlichkeit und Bequemlichkeit, die lebensfördernd heißen, weil sie Geld und Ehren einbringen, wobei die Seele verdorrt und aller Aufschwung, dessen der Edelgeborene fähig ist; erfülle deine bürgerlichen Pflichten als Selbstverständlichkeiten, gerne, aber ohne auf Lohn zu sinnen, und bewahre dir vor allem deine Demut vor dem, der dich und deine Väter geführt bis zu diesem Tage.

Dann aber, geläutert durch Kampf und Not und Entbehrung, werden wir, wenn jeder sein eigener Führer geworden, ein Reich in uns aufrichten *in* diesem Leben und doch nicht von dieser Welt und es begrüßen als ein Ziel, das zu erreichen wir ausgezogen, und einen Jubel ertönen lassen zu dem, der sein Wunder tut an uns!

Lasset uns, Freunde, unser Schicksal, unsere „Frage" unter diesem Aspekt erleben! Sie ist eine wahrhaft sittliche, eine Menschheitsfrage. Es handelt sich hierbei nicht um eine Angelegenheit, die zwischen einzelnen Klassen und Volkssplittern spielt, nicht um eine Frage zwischen Armen und Reichen, Edelgeborenen und Niedrigen, des einzelnen und der Masse, sondern um eine Frage der *Ganzheit,* sie hat den großen Ernst der letzten Dinge. Für ihre Lösung sind die höchsten sittlichen Kräfte einzusetzen und Opfer zu bringen in einer Welt, in der alle alten Werte fragwürdig geworden sind und es an neuen fehlt, die an ihre Stelle treten könnten. Es fehlt der Welt an einem Zweck,

der als höchster allgemein anerkannt wird, und es fehlt ihr an der zwingenden Not, die die zersprengten Volksteile, die einander fremd geworden, wieder zu einem machtvollen, von heiligem Leben durchglühten Ganzen zusammenschweißt. Darunter leiden wir als Bürger dieser Welt, sozusagen als profane Mitglieder der civitas terrena auch mit. — Aber es ist nicht das, was uns im *besonderen* drückt, was uns allein angeht als Pfahlbürger und Ehrenansiedler dieser Welt. Denn wir *haben* das Bewußtsein, daß wir, ob reich oder arm, hoch oder niedrig, zusammengehören durch unlösbare Bande, wir wissen, so viele Sprachen wir auch reden, daß ein Geist in uns wohnt und uns beseelt.

Uns obliegt es, in heroischem Entschluß den Mut und die Kraft aufzubringen, uns zu unserer — der menschlichsten! — Freiheit durchzuringen, um keines anderen Lohnes willen als um den, ganze, mutige, ehrliche *Menschen* und keine Knechte zu sein! Dies nenne ich die eminent sittliche Aufgabe; wenn wir das tun in dem Bewußtsein, daß dieser Heroismus uns alle Annehmlichkeiten kosten kann: Ehre, Anerkennung, Einfluß und wie sonst die Prämien heißen, die eine Gesellschaft dafür aussetzt, daß man ihre Ordnung und ihre Formen vergöttert und die für uns zu erringen unsere Väter gearbeitet, gehofft, sich verleugnet haben. Die griechischen Philosophen haben ihren Volksgenossen, denen der Staat der größte Stolz und der letzte Wert war, als höchste der politischen Tugenden, zu der geläuterte gesellschaftliche Sittlichkeit sich erheben könne, gelehrt: den Willen zur Freiheit von der Macht der wirtschaftlichen Güter, und das alte Christentum ist darin der antiken Tradition gefolgt. Uns aber ist eine noch höhere Aufgabe gesetzt, zu der in alten Zeiten sich nur die Weisesten und Besten um das schmerzliche Opfer, ihre anererbten Begabungen brachliegen zu lassen, durchgerungen haben: uns ist gesetzt, von der Macht und den Lockungen der gesellschaftlichen Güter uns zu befreien und da keine entehrenden Anerbietungen zu stellen, wo man ohne uns fertig zu werden wünscht, das Übermaß an Kraft und Gestaltungswillen ganz auf uns zu richten, bis wir als innerlich Befreite und völlig souverän geworden das Ziel unserer heiligen Wanderschaft erreicht haben.

Erhaltung oder Erneuerung

Von Oskar Epstein

Bei normal lebenden Völkern ist es eine Selbstverständlichkeit, daß in ihrem Leben Erneuerung die Voraussetzung der Erhaltung ist. Es geht mit ihrem seelischen Besitzstand wie mit dem einzelnen Menschen in körperlicher Beziehung. Sein Leben besteht darin, daß er Zellen verbraucht und dadurch einen gesunden Hunger nach neuer Stoffzufuhr erzeugt. Wird der Mensch aber krank, so sucht er krampfhaft den alten Besitzstand zu erhalten, sich durch „Schonung" zu retten. Das ist zumeist der Anfang vom Ende; aber in Ausnahmsfällen dauert ein solches Siechtum auch viele Jahre. Im Leben kranker Völker entsprechen dem Jahrhunderte und eins von diesen Völkern, das jüdische, hat es zuwege gebracht, als Gemeinschaft Jahrhunderte zu bestehen, ohne im wesentlichen etwas Schöpferisches hervorzubringen, und ohne die Zellen seines Organismus zu erneuern.

Zu dieser Art des Daseins scheint nun das jüdische Volk eine große Liebe gefaßt zu haben. So morsch das alte Gerüst ist, man stürmt dagegen vergebens. Man könnte es anders nicht erklären, daß große Teile der jüdischen Gemeinschaft an ihr festhalten, ohne irgendeinen nationalen, religiösen oder anderen Grund dafür angeben zu können. Juden, die durchaus nicht wissen, warum sie es sind, wehren sich ganz entschieden gegen ein entschlossenes Zerschneiden der Bande, die sie noch an die jüdische Gemeinschaft knüpfen. Wenn in ihrer Nähe jemand diesen Schnitt vollzieht, halten sie sich zur Empörung berechtigt; der jüdischen Gemeinschaft aber neue Lebenskräfte zuzuführen, das liegt selbst als schüchterner Versuch ihnen vollkommen fern. Man kann dies nicht gut anders erklären, als daß sie zum Mitleben in einem gesunden, sich immer wieder erneuernden Volke die Eignung verloren haben. Das seelische Siechtum ist ihre Lebensform und sie suchen krampfhaft eine Gemeinschaft zu erhalten, die von jedem gesunden, sich immer wieder erneuernden Volke so weit abschließt, daß man in seinem Schoße die Möglichkeit eines solchen in aller Ruhe für ein Hirngespinst erklären kann.

Die Erneuerung anderer Völker ist allerdings unmittelbar für uns nicht zu erkennen. Die Phasen des absoluten Lebens eines lebenden Volkes sind zu groß, um von einem einzelnen erfaßt

werden zu können. Was wir vor unseren Augen sich abspielen sehen, ist *nicht die Erneuerung selbst,* sondern etwas, das unfehlbar zu dieser führt, nämlich die sittliche *Erhebung,* so wie der Hunger zur physischen Erneuerung führt. Es handelt sich dabei aber um eine Erhebung des menschlichen Willens gegen die niederdrückende Schwere der Materie. Nun ist es klar, daß jedes Volk, um seine Erhebung gegen die Materie so recht in Angriff nehmen zu können, in hohem Grade Herr seines materiellen Lebens sein muß. Ich glaube allerdings, daß auch dann, wenn wie beim jüdischen Volke diese Voraussetzung fehlt, eine Erhebung möglich ist, ja kommen *muß.* Da man aber den Feind (d. h. die Materie) sehr wenig in seiner Hand hat, so ist selbstverständlich die Gefahr sehr groß, die Erhebungstendenzen zu fälschen. Es ist daher hundertmal mehr als anderswo wichtig, den Gegensatz gegen andere Tendenzen aufs schärfste hervorzukehren. Das wird einem insbesondere klar, wenn man sich vor Augen zu halten sucht, was durch Vernachlässigung dieser Forderung aus den modernen jüdischen Erhebungstendenzen Herzls heute geworden ist.

*****

Was ist das Wesen von Herzls Zionismus? In bezug auf *eine* Kraft ist man sich klar, daß sie nicht oder nur in ganz geringem Grade die treibende des Herzlischen Zionismus war: die nationale Eigenart, das Blut oder wie man sie nennen will. Wie schon Achad Haam in der seinerzeitigen Kritik von „Altneuland“ im „Haschiloach“ sehen wir darin gewöhnlich nur einen sehr bedauernswerten Mangel. In dieser Beziehung könnte man eigentlich eines besseren belehrt werden, wenn man sieht, wie wenig die Tendenz der Erhaltung einer erkennbaren, jüdischen Menschengruppe — so müßte man sie wohl etwas exakter formulieren — geeignet ist, der Erhebung zu dienen. Die Erhaltung des Zusammengehörigkeitsgefühls besorgt z. B. viel besser, als es der Zionismus vermag, die Synagoge und was drum und dran hängt; man denke bloß an das schon erwähnte lebhafte Widerstreben gegen die Taufe bei denjenigen Juden, welche wir sozusagen als den Gegenpol des Zionisten empfinden. Solche Juden sind dadurch charakterisiert, daß sie große Ideale im

Munde führen, diejenigen aber verlachen, welche eines derselben ausführen wollen. Droht es aber mit den Idealen doch ernst zu werden, dann appelliert dieser Typus — man wird wohl schon erkannt haben, daß er mit Herzls „Mauschel“ so ziemlich identisch ist — gerade an den Erhaltungssinn: durch den Radikalismus, der die Voraussetzung der Verwirklichung eines jeden Ideals ist, wird die Gruppeneinheit gefährdet. Es geht nämlich die leider so große Zahl derjenigen verloren, welchen es bei der Verwirklichung eines jeden Ideals schwüle wird, die aber Mauschel die jüdische Menschengruppe so wertvoll machen: Mauschel liebt das jüdische Milieu innig und aufrichtig, solange er hier viele seinesgleichen findet; darum sucht er es selbst dann noch auf, wenn er getauft ist! — Viel deutlicher als das Element der Gruppeneinheit und -zusammengehörigkeit treten wenigstens in der *Darstellung* von Herzls zionistischem Gedankengang zwei andere Kräfte hervor: das philanthropische und das sozialreformatorische oder, wie man mit ebensolchem Recht sagen kann, das sozialistische Moment. Doch hat Herzl offenbar nur deshalb diese Mittel als Zwecke hingestellt, weil sie von den den damaligen Juden faßbaren seinem wahren Ziele am nächsten standen. (Den tieferen Zusammenhang zwischen einem Sozialismus Landauers und dem Zionismus, der allerdings besteht, können wir in diesem Zusammenhange wohl vernachlässigen.) An so manchen Stellen von Herzls Schriften aber bricht der wahre Ton des Herzlschen Pathos in einer Weise durch, wie sie über das Maß der beliebten ethisch-philanthropischen Anhängsel sozialpolitischer Theorien zu weit hinausgeht, um nicht die Hauptsache zu sein. Man vergegenwärtige sich z. B. den Fanfarenton am Ende des „Judenstaats“, der sich doch sonst als eine Art kaltes, nüchternes Rechenexempel zu geben sucht: „Darum glaube ich, daß ein Geschlecht wunderbarer (!) Juden aus der Erde wachsen wird. Die Makkabäer werden wieder auferstehen. — Noch einmal sei das Wort des Anfangs wiederholt: Die Juden, die wollen (!), werden ihren Staat haben. — Wir wollen endlich als freie Männer auf unserer eigenen Scholle leben und in unserer eigenen Heimat ruhig sterben. — Die Welt wird durch unsere Freiheit befreit, durch unseren Reichtum bereichert. — Und was wir dort nur für unser eigenes Gedeihen versuchen,

wirkt machtvoll und beglückend hinaus zum Wohle aller Menschen.“ Ebenso müßte man den Brief an Baron Hirsch hierher setzen, in welchem die schönen Worte stehen: „Ja nur das Phantastische (hier ganz im Sinne von Erhebung gemeint) ergreift den Menschen, und wer damit nichts anzufangen weiß, der mag ein vortrefflicher, braver und nüchterner Mann sein und selbst ein Wohltäter im großen Stil, führen wird er die Menschen nicht, und es wird keine Spur von ihm bleiben.“ Wie der „Judenstaat“ eigentlich gegen diejenigen Menschen in der jüdischen Gemeinschaft geschrieben wurde, die ähnlich wie Jarl Skule in Ibsens „Kronprätendenten“ nur an dasjenige glauben, was sie schon mit den Sinnen wahrgenommen haben, die sich also nicht erheben können, zeigt auch der Umstand, daß Herzl später ohne die Fiktion des Rechenexempeltons, mit seinem Herzblut, den Roman „Altneuland“ schrieb, der deshalb noch heute trotz seinen künstlerischen Schwächen wahrhaft herzerquickend wirkt. Im „Mauschel“ aber handelt es sich um denselben Gegensatz als tiefstes Wesen des Zionismus wie in Bubers „Das Judentum und die Menschheit“, wenn dieser dort sagt: „Es gilt hier nicht die Sache zwischen Nationalisten und Nichtnationalisten oder dergleichen — das ist alles oberflächlich und unwesentlich —; es gilt hier die Sache zwischen Wählenden und Geschehenlassenden, zwischen Zielmenschen und Zweckmenschen, zwischen Schaffenden und Zersetzenden, zwischen Urjuden (die auch im Golus sich finden) und Golusjuden (die auch in Palästina sich finden).“ Wenn der Mensch wählt, wählt er ja nur die Erhebung, sie ist sein Ziel, der Gegenstand seines Schaffens, das Ursprüngliche an ihm. So wenig ich annehmen möchte, daß Herzl das Phänomen der Polarität als Charakteristikum des jüdischen Volkes, auf das Buber hier anspielt, klar erkannt hat, so muß er diese tiefe Gegensätzlichkeit doch intuitiv geschaut haben, wenn er im „Mauschel“ sagt: „Als wäre in irgendeinem dunklen Augenblick unserer Geschichte eine niedrigere Volksmasse in unsere unglückliche Nation hineingeraten . . . so nehmen sich diese *unerklärbaren, unvereinbaren* Gegensätze aus.“ —

Wir würden daher im Sinne Herzls das Wesen des Zionismus etwa folgendermaßen formulieren müssen: *Der Zionismus erstrebt, die im jüdischen Volk bestehenden unvereinbaren Gegen-*

sätze zwischen Judentum und Mauscheltum bewußt zu machen und ihre Austragung zugunsten des ersteren zu erzwingen. Oder was dasselbe sagt: *Der Zionismus erstrebt die Erhebung des jüdischen Volkes* (Erhebung im Gegensatz zu bloßer Erhaltung). Ich fühle mich berechtigt, die beiden Definitionen im Grunde einander gleichzustellen. Denn die Bekämpfung des Mauscheltums wird Erhebung des jüdischen Volkes, wenn man nicht in Geschrei und Säbelrasseln das Wesen dieser Bekämpfung sieht, die sich vor allem auf seelischem Gebiete vollziehen muß; und die Erhebung des jüdischen Volkes ist immer Bekämpfung des Mauscheltums, wenn man die „Erhebung" nicht in schönen Reden und ästhetisierender und überhaupt theoretisierender Mystik sucht. Die Erhebung kann *überhaupt* nicht beschrieben, sie muß gelebt werden; trotzdem will ich in Anlehnung an Herzl sie in ein paar Schlagworte zu fassen suchen: Von der Heimlichkeit (Mauschels Prinzip des „Chillul haschem") zur Offenheit (Herzls immerwährende Forderung nach unbedingter Öffentlichkeit aller jüdischen Verhandlungen), von der Charakterlosigkeit zur Mannhaftigkeit, von der Kleinmütigkeit zum Glauben, vom Kompromiß zur Konsequenz, vom sowohl-als auch zum entweder-oder, von der Frivolität zum Ernst, vom Mauscheltum zum Judentum. Der Kampf zwischen diesen beiden zieht sich durch die ganze jüdische Geschichte; in der Diaspora, fern vom stärkenden und gesunden Boden, ist er immer zuungunsten des letzteren ausgefallen. Wir aber sind Zionisten, weil wir unsere Existenz dafür einsetzen wollen, daß derselbe Kampf, der in unseren Tagen von neuem zum Austrag kommen soll, diesmal zugunsten des Judentums entschieden werde.

Herzl hatte das richtige Gefühl, daß das Austragen der *unvereinbaren Gegensätze* die Aufgabe unserer Zeit, der Sinn des Zionismus sei. Zwar *ging* er von einer sozialpolitisch gefärbten Philanthropie *aus*. Aber er wählte dazu aus einem gesunden Instinkt heraus Mittel, die dem Denken derjenigen Juden, welche er sich „in einem dunklen Augenblick unserer Geschichte in unsere unglückliche Nation hineingeraten" dachte, direkt entgegengesetzt waren. Ich denke hier an den Staatsgedanken und den Glauben an die Persönlichkeit. Die tiefe Bedeutung dieser beiden psychischen Elemente hat Otto Weininger in seinem „Ge-

schlecht und Charakter" mit bewundernswürdiger Tiefe herausgearbeitet, doch ist er in den Fehler verfallen, Mauscheltum und jüdische Gemeinschaft zu identifizieren. Viel augenfälliger aber noch zeigte die Bedeutung dieser Dinge Mauschels verzweifelter Widerstand gegen sie. Wieviel von ihnen und dem Widerstand gegen sie geblieben sind, kann sich jeder selbst ausmalen. Und wer die Schuld an diesem Verlust trägt, soll nicht untersucht werden; diese Untersuchung hätte auch nicht viel Sinn. *Aber besinnen wir uns darauf, daß wir die Bannerträger der Erhebung im jüdischen Volke sind.* Das ist die Hauptsache.

Die Revolutionierung der westjüdischen Intelligenz

Von Ludwig Strauß

Es ist eine vielfach ausgesprochene Erkenntnis, daß das Nationale sich als formale Kraft äußert. Nun ist der Begriff des Formalen ein durchaus relativer wie der Begriff des Nördlichen etwa. Er bezeichnet eine Richtung; einen festen Ort bezeichnet er nur in Beziehung zu einem andern festen Ort. Gedanklichen Inhalten gegenüber ist die Sprache formal zu nennen; die Sprache wiederum ist Inhalt gegenüber der formalen Kraft des persönlichen Stils. Wir können also das Nationale nicht nur in einer Situation, sondern in einer durch seine Natur bestimmten Bewegung erkennen: Je mehr fremde Inhalte in die Nation eindringen, desto weiter zieht sich das Nationale zurück in der Richtung des Formalen, jener Richtung, in welcher mathematisch gesprochen unendlich fern der Begriff des Nationalen ruht. Es hat die Tendenz, jeden fremden Inhalt zu formen, jede fremde Form sich zum Inhalt zu machen. So läßt sich in der Geschichte der jüdischen Assimilation im 19. Jahrhundert sein Rückzug beobachten: aus der (eigenen) Sprache in die Handhabung der (fremden) Sprache, aus der Sitte in die Handhabung der Sitte.

Neben dem religiösen entstand ein nationaler Missionsgedanke: daß wir Juden, indem wir das Leben der Völker in uns aufnehmen und in unserer besonderen Art verarbeiten, unsere Kraft auf die fruchtbarste Weise in den Dienst der Menschheitsentwicklung stellen. Der jüdische Liberale und Sozialist, andererseits der jüdische Literat und Bohemien: diese Typen gelten vielen als die Repräsentanten der jüdischen Werte für Europa und damit, wie man glaubt, für die Menschheit.

Und in der Tat, die immer vollendetere Abstraktion des Nationalen, seine immer höher gesteigerte Anwendbarkeit auf fremde Inhalte, ist eine interessante Kraftprobe. Nur freilich läßt die Wirklichkeit die Durchführung dieser Kraftprobe nicht zu, da der geschilderte Prozeß natürlich nicht in seiner idealen Reinheit vor sich zu gehen vermag, sondern von tausend soziologischen Momenten durchspielt und verzerrt wird. Gerade jene, deren Leben von ihrer Nationalität am charakteristischsten ge-

formt wurde, die Intelligenz der politischen und künstlerischen Oppositionen, verloren sich im höchsten Grade an ihr Milieu. Die Macht des Traditionellen war in ihnen minimal, und aus freier Wahl entschieden sie sich ebensowenig wie die Bourgeoisie für ihr abstrakt gewordenes Judentum — teilten sie doch Sprache und Sitte derer, mit denen gemeinsam oder gegen die sie ihr Ziel verfochten. Die Mischehe wurde in ihren Kreisen äußerst häufig, denn dem Aufnehmen fremder Erlebnisinhalte konnten sie beim Erotischen nicht eine willkürliche Schranke setzen — damit aber war der erste Schritt zur Selbstvernichtung getan.

Lesen wir die Verheißungen des Bundes, der mit Jahwe geschlossen war. Des Bundes, der für die größten Zeiten unserer Nation ihre geistigen Inhalte bestimmte. Sechs Stämme auf dem Berge Garizim sprachen den Segen aus über das treue Israel. Sechs auf dem Berge Ebal den Fluch über das treulose. Und der Fluch enthielt diese Sätze:

„Ein Weib wirst Du Dir vertrauen lassen, aber ein andrer wird bei ihr schlafen. Ein Haus wirst Du bauen, aber ein andrer wird drinnen wohnen. Einen Weinberg wirst Du pflanzen; aber Du wirst seiner Früchte nicht genießen.

. . . Deine Söhne und Deine Töchter werden einem andern Volk gegeben werden, daß Deine Augen zusehen, und verschmachten über ihnen täglich; und wird keine Stärke in Deinen Händen sein.

Die Früchte Deines Landes und alle Deine Arbeit wird ein Volk verzehren, das Du nicht kennest, und wirst Unrecht leiden, und zerstoßen werden Dein Leben lang.

. . . Denn der Herr wird Dich zerstreuen unter alle Völker von einem Ende der Welt bis ans andre; und wirst daselbst andern Göttern dienen, die Du nicht kennest noch Deine Väter, Holz und Steinen.

Dazu wirst Du unter denselben Völkern kein bleibend Wesen haben, und Deine Fußsohlen werden keine Ruhe haben, denn der Herr wird Dir daselbst ein bebendes Herz geben und verschmachtete Augen und verdorrete Seele,

Daß Dein Leben wird vor Dir schweben. Nacht und Tag wirst Du Dich fürchten, und Deines Lebens nicht sicher sein.

. . . Darum daß Du der Stimme des Herrn, Deines Gottes

nicht gehorchet hast, daß Du seine Gebote und Rechte hieltest, die er Dir geboten hat."

Wir von heute und gestern waren „treuloser" als irgendeine andere Zeit. Wir haben Gott und seine Gebote verloren, haben alle Inhalte der nationalen Kultur verloren, alle Fähigkeit, in unserer Gemeinschaft einzig zu leben. Und für uns hat sich, stärker vielleicht und dem Volk als Ganzes gefährlicher als für irgendeine Generation, der Fluch verwirklicht. Es ist nicht nötig hier Beispiele aufzuzählen davon, wie die fremden Inhalte unseres Lebens sich gegen uns selber richten. Wie wir Strömungen fördern, bei denen wir ewig fürchten müssen, daß sie eines Tages uns zurückdrängen, und wie wir oft genug von ihnen zurückgedrängt werden. Wie unsere Sprache und Sitte als ein unüberwindlicher Wall vor uns steht, wenn wir denen nahen wollen, die mit uns gleichen Stammes sind. Wie wir die eigene Art geringschätzen*), weil wir sie mit fremden Maßen messen. „Deine Söhne und Deine Töchter werden einem fremden Volk gegeben werden." Jede Generation sieht ihr Leben weniger ausgefüllt von jüdischem Gehalt, für jede wird es schwerer durch allen fremden Inhalt vorzudringen zu der unendlich vergeistigten Macht der Nationalität in ihr. In jeder sind mehr Gleichgültige und Abtrünnige.

Israel war treulos geworden. Kein Gott und Gesetz, keine eigene Sprache und Sitte, kein überlieferter Geistesinhalt füllte mehr sein Leben aus, und der Fluch auf dem Berge Ebal hatte sich erfüllt. Da geschah das große Neue und Erneuernde.

Als Israel den Gott verlassen hatte, der ihn zwang, er selbst zu bleiben, als er schwach und alt geworden schien und kindisch allen nachsprach — da stand er wie einst in der Nacht auf und suchte einen neuen Engel, um mit ihm zu ringen. Und er fand den Engel und rang mit ihm und empfing von ihm Segnung und Befehl zu leben und Kraft zum Gehorsam. Aber kein Gott hatte ihn gesandt und aus keinen Himmeln war er herabgestiegen, sondern der neue Engel, mit dem Israel rang, war seine eigene Seele.

Frei von allem bestimmten Inhalt fanden wir unser Judentum als unser Selbst, als die gestaltende Macht, die unser Leben formt.

---

*) Siehe meinen Aufsatz: „Ein Dokument der Assimilation". Die Freistatt, 1913, Aprilheft.

Als im Übergang von dem alten in festen Inhalten ruhenden und längst schon faulenden jüdischen Volk zum fremden die letzte innerhalb der realen Bedingtheit mögliche Abstraktion des Nationalen erreicht war, ohne daß es sich schon ins Fremdartige verloren hatte — da stellte, von den nationalen Strömungen des Ostens angeregt und erinnert, aber vom eigenen tiefsten Willen bestimmt, ein großer Teil der westjüdischen Intelligenz das nationale Judentum, das ihre vergessenste Möglichkeit war, als Befehl über ihr Leben. Das abstrakt Gewordene, die ins Feinste verflüchtigte formale Qualität, oft kaum fühlbar und selten nur nachweisbar — daraus bildete ein unerhört intellektuelles Geschlecht sich seine Ziele, außerhalb und entgegen aller äußeren und inneren Realität, aller Gewohnheit und Zweckmäßigkeit. Man beschloß, sich auszugießen und neu zu füllen. Man verneinte das, was man war, weil man das erkannt hatte, was man bei einer unbedingten Entwicklung geworden wäre. Geworden, wenn man so rein seinem inneren Gesetz gefolgt wäre wie ein Körper, der im luftleeren Raume fällt, dem Gesetz der Schwere. Man erklärte sich bereit, die Welt zu zerstören und neu zu schaffen. Es bildete sich der Wille zur Revolution par excellence: zum Zurücktauchen ins Chaos und zum Bilden des Kosmos nach dem Befehl des Geistes.

Noch ist dieser Wille nur wenigen evident in seiner ganzen radikalen Macht. Noch hat man nicht begriffen, daß es für uns kein höheres Lob gibt als den Vorwurf der Gegner, unser Wille sei unhistorisch, sei anorganisch, unsere Tat eine künstliche. Das unbedingte Schaffen unter dem geistigen Befehl ist freilich (subjektiv) unhistorisch, denn seine erste Tat ist die Zerstörung des Gewordenen, um dem Geschaffenen einen Raum zu bereiten. Und freilich zerstören wir unseren Organismus, um ihn aus unseren tiefsten Keimen neu und rein treiben zu lassen. Und wenn das künstlich ist, was nicht die blinde Natur, sondern die beseelten Hände des Lebendigen und Sehenden schaffen, so ist unser Tun und alles, was wir damit erreicht haben, eminent künstlich.

Wir vertreten die Sache des gestaltenden Geistes gegenüber der Materie. Während bisher das Nationale ewig sich zurückzog ins Formale, bereiten wir ihm die Bahn aus dem Abstrakten ins Konkrete, aus der Idee zur Realität. Bis nicht mehr die Rede sein

kann von einem Rückzug, bis wir geschlossen sind, durch Sprache und Land verbunden und abgeschlossen, und jeder Inhalt unseres Lebens bestimmt und von Anfang gestaltet ist durch unsere Nationalität. Bis nicht mehr in jedem einzelnen sein Jüdischwerden mühsam sich vollziehen muß, sondern das erwachsende Kind jüdisch geprägte Inhalte in sich aufnimmt.

Der Weg dazu ist nur die geistige Revolution. Wir sahen Ausgangs- und Zielpunkte dieser Revolution. Wenn gesagt wurde, daß unser Wille unhistorisch sei, so bedeutet dies natürlich nur, subjektiv unhistorisch, insofern er mit dem historisch Gewordenen radikal bricht. Objektiv Unhistorisches kann nicht geschehen, jede Erscheinung muß ihren historischen Ursprung haben. Der ist für unsere Bewegung unsere abstrakte, formal wirkende Nationalität, von der gesprochen wurde. Und in diesem Punkt müssen wir die Gegenwart bejahen. Hier ist das Fleckchen Boden in der Gegenwart, auf dem wir Halt suchen, um sie zu zerstören und um an einer besseren Zukunft zu bilden. Bejahen müssen wir, wo nicht das westliche Judentum, so doch die Möglichkeit der Westjuden, zum Judentum zu kommen. Man kann auch die Dichtung vieler Westjuden etwa nicht ohne Ungerechtigkeit als unjüdisch bezeichnen. Man versucht das zu rechtfertigen, indem man die Abhängigkeit der Werke der einzelnen Dichter von deutschen oder anderen fremdnationalen literarischen Strömungen nachweist. Gewiß, fremdartige Strömungen gehen durch uns alle, und unser Ich kann sich nur in der Art äußern, wie es diese Strömungen aufnimmt und färbt. Und erst hier, im extrem Formalen, hat die Untersuchung einzusetzen, die uns zeigen wird, daß unsere Dichtung ebenso jüdisch und unjüdisch ist, wie wir alle, also unsere, der werdenden Juden, eigenste Angelegenheit.

Bejahen wir hier einen Ausgangspunkt für unser Jüdischwerden in der Gegenwart, so doch niemals einen Ruhepunkt für unser Jüdischsein. Freie Juden können wir nicht sein, solange wir in einem fremden Kulturkreis stehen. Und unsere Entfremdung von dem uns umgebenden Volk, unsere kulturelle Geschlossenheit als Juden müssen wir schon hier mit allen Mitteln fördern. Nichts ist gefährlicher als die beiden Auffassungen, die zum Ruhen der jüdischen Kulturarbeit in der Diaspora führen. Die

eine, die sagt: wir *sind* Juden, wie wir jetzt und hier sind, da wir unser Judentum fühlen. Denn sie verkennt, daß eine Nationalität, die sich immer weniger im Konkreten äußert, von einer intellektuellen Generation gefühlt, aber nicht dauernd und für ein ganzes Volk erhalten werden kann. Und die andere, die sagt: Hier ist nichts zu erreichen, hier muß alles künstlich bleiben; warten wir auf Palästina! Nun, was in Palästina erreicht worden ist, etwa in der Verbreitung der hebräischen Sprache, das ist sicherlich in seinem Entstehen in hohem Grade künstlich, wenn nicht ein wenig gewaltsam gewesen. (Das bedingt das Wesen unserer Bewegung als einer revolutionären.) Es ist jedoch schon in der jungen Generation durchaus Natur. Wann aber wird es möglich sein, eine größere Anzahl von Westjuden nach Palästina zu verpflanzen? In absehbarer Zeit ganz gewiß nicht, und inzwischen wird hier unser Judentum immer mehr verwässern. Denn unsere Kinder werden wahrlich nicht dadurch jüdischer, daß sie frühzeitig das Baseler Programm und die Ideologie des Zionismus kennen lernen.

Die Forderung des nationalen Willens heißt: Schaffung konkreter jüdischer Elemente im Leben der Westjuden. Die hebräische und für den, der sie vorzieht, die jiddische Sprache als Umgangssprache soll uns verbinden mit dem zentralen Leben des jüdischen Volkes, wie es im Osten — und hoffentlich bald freier und vollkommener in Palästina — existiert. Diese Forderung mag unnatürlich und unhistorisch erscheinen — sie ist nicht unnatürlicher und unhistorischer als unsere ganze nationale Bewegung, deren direkte Konsequenz sie ist. Einem nicht sehr großen Bruchteil der westlichen Judenheit nur wird dieser schwere Weg gangbar sein, aber nur dieser Bruchteil und kein einziger darüber hinaus wird dem jüdischen Volke erhalten bleiben.

Wir verlangen, daß ernst gemacht wird. Die Richtung des alten Volkes hat sich bewährt in unserer Bewegung, die Geistigkeit derer, die den unsichtbaren Gott über ihr Leben stellten, in uns, die unsere nicht mehr konkrete Nationalität über das unsere stellen. Möge sich nun auch ihre Kraft bewähren in unserer Tat. Alle Geistigen mögen den Befehl des Geistes erkennen und ihm folgen. Denn ein Befehl ist die nationale Idee und nicht eine Fahne, die man vor sich herträgt.

Keine Begeisterung für die Fahne, wie sie in der zionistischen Bewegung ja genugsam herrscht, wird dem Volk die westjüdische Intelligenz retten und keine *nur* organisatorische und politische Arbeit. Die, denen es ernst ist, werden sich sammeln zum letzten Versuch dieser Rettung: zur revolutionären Tat.

Erziehung im Judentum

Von Hugo Herrmann

Als vielfacher Laie will ich ein paar Worte zu diesem Gegenstand wagen, die meine persönliche Anschauung und weiter zunächst nichts geben sollen.

Ich glaube, der möglichen Standpunkte zur jüdischen Erziehung im Westen, wie überhaupt zu jüdischen Dingen, wie überhaupt zu allen Dingen, sind zwei: der eine sieht Fragen, die gelöst, der andere sieht Dinge, die gemacht werden wollen. Ich sehe gern, daß das nur zwei Ausdrücke für dieselbe Sache, zwei Auffassungen oder Abstufungen für das Bewußtsein der Unzulänglichkeit des Bestehenden sind; das wichtigste ist eben die Art, *wie* man dieses Bewußtsein hat und wie es sich äußert.

Wir haben vor allem ein Problem des jüdischen Religionsunterrichtes herausgefunden. (Ich beschränke mich im folgenden, ohne es immer zu betonen, auf den Westen, das heißt wesentlich auf Österreich und Deutschland.) Wir haben mit dem Pathos, das in unseren Kreisen (Reihen, sagen wir) mit Recht üblich ist, darauf hingewiesen, wie elend der jüdische Religionsunterricht an unseren Schulen ist, wie die Kinder, statt in der Schule Liebe zum jüdischen Volke, Begeisterung für seine Geschichte, erste und erfreuliche Kenntnis des Hebräischen zu gewinnen, dort nur lernen, sich ihres Judentums zu schämen.

Wir haben dann mit der Zielsicherheit, die uns gleichfalls auszeichnet, gleich herausgehabt, wer die Verantwortung für diesen höchst beklagenswerten Zustand trägt: die Religionslehrer, das sind in der Mehrzahl der Fälle (nahezu überall auf dem Lande) die Rabbiner. Und man liest immer wieder, wiederkehrend wie das Ceterum censeo des guten Cato, in unseren Blättern den vom Herzen kommenden Appell an die Rabbiner und Religionslehrer, sie möchten doch ein Einsehen haben und ihren Schülern und Schülerinnen von nun an Liebe zum jüdischen Volke und zum Hebräischen beibringen. Mir klingt dies immer so, als wenn jemand an einen an den Füßen eng Gefesselten die herzbewegliche Bitte richtete, doch einmal recht schnell zu laufen.

Ich denke einmal an den katholischen Religionsunterricht an den Schulen, die ich kenne. Da gab es zwei Lehrertypen: der

eine war „christlich“, mild und liebevoll, und die Schüler nahmen ihn nicht ernst, etwa so wie sie die meisten jüdischen Religionslehrer zu nehmen pflegen. Sie machten während der Religionsstunde die Aufgaben für die andern Gegenstände oder trieben Possen; „Liebe“ zur Religion lernten sie, mit verschwindenden Ausnahmen, nicht. Der andere Typus war hart und streng, ließ jährlich zwei oder drei Schüler wegen schlechten Erfolges im Religionsunterrichte die Klasse wiederholen, erzielte auch, daß man die Religion lernte wie die lateinischen Verba; ich habe schon erlebt, daß Schüler eines solchen Katecheten, die doch in sich ein starkes religiöses Bedürfnis fanden, übertraten und *protestantische* Geistliche wurden. Die Wurzel dieser Schwierigkeit liegt, glaube ich, darin, daß unsere heutige Schule in ihrem ganzen Wesen rationalistisch, aufklärerisch, liberal, antireligiös ist, selbst in Österreich unter unserer durchaus klerikalen Schulverwaltung, und es noch immer mehr wird; in diesem Rahmen kann ein starker, tiefgehender Religionsunterricht, eine Religionserziehung vielmehr, nicht aufkommen, und darunter leidet unser jüdischer Unterricht, der eben nicht nur äußerlich als *Religions*unterricht betrieben wird, gleichermaßen wie der katholische.

Freilich darf diese Gleichstellung nicht überschätzt werden. Mag unser jüdischer Unterricht leiden, so hat er doch einen ungeheuren Vorteil vor dem katholischen, da er zugleich Geschichtsunterricht ist, und dieses in weitem Maße. Es wäre also, ist die Folgerung dieser Überlegung, notwendig, den eigentlichen *Religions*unterricht zugunsten des *Geschichts*unterrichts zurückzudrängen. Wenn aber dieser Geschichtsunterricht, wie im bisherigen Lehrplan wohl überall wesentlich, als eine Art Fasten behandelt wird, als eine kalendermäßige Erklärung zu den religiösen Festen, so ist mit ihm sehr wenig geholfen. Es müßte wirklich Geschichte unterrichtet werden, auf der Unterstufe alles Anekdotische gegeben, Männer und Ereignisse mit ausgeprägtem Antlitz ins unverlierbare Bewußtsein der Kinder gesenkt werden, auf der Oberstufe die Zusammenhänge der geschichtlichen Entwicklung und die Verknüpfung und Verschränkung der jüdischen mit der allgemeinen Geschichte aufgehellt werden. Von unsern Lehrern aber bei den heutigen Lehrplänen und mit den heutigen

Lehrbüchern die Lösung dieser Aufgabe zu verlangen, ist ungerecht und unmöglich.

In all diesen Dingen wird es notwendig sein, daß in der nächsten Zeit eine ganz starke und ihres Zieles bewußte Tätigkeit von unserer Seite einsetzt. Wenn wir das Ideal fordern und vielleicht sogar in idealen Büchern vorzeichnen, wird sich niemand finden, der es verwirklicht. Wir müssen wissen, daß alles, was wir im Galuth arbeiten, Stückwerk bleibt, daß alles, was wir hier tun, nur eine *Stufe* sein kann, wie mein Freund Emil Theiner sagt, dem wir in diesen Dingen so viel verdanken, und der gar nie genannt wird und genannt werden wird, so sehr verschwindet seine Person hinter dem, was er tut und — tun läßt.

So sind die zwei Kinderheftchen, die ich zu Chanuka 1911 und zu Purim 1912 schrieb und die er illustrierte, ganz und gar *sein* Werk. Etwas Kleines und Geringes, eine erste Stufe; aber doch eben eine. Wir werden von hier weiter arbeiten müssen. Wir werden eine Sammlung von Märchen schaffen, deren erster Gesichtspunkt sein wird, daß sie Kindern erzählt und von ihnen wiedererzählt werden sollen. Es wird nicht leicht sein, den Wettbewerb mit den Brüdern Grimm aufzunehmen; aber wenn wir uns fürchten und uns mißlungener oder halbgelungener Dinge schämen wollen, wird nie etwas werden. Wir werden eine Sammlung von Liedern veranstalten, vom Eio popeio an bis zu Balladen und Romanzen; ich habe zwei oder drei Bänkelgesänge zur biblischen Geschichte und über palästinensische Landschaften, im Anschluß an Matthias Claudius und deutsche Volkslieder, auf deutsche Volksweisen verfertigt, die Kindern sehr gut gefallen haben: ästhetisch empfindende Jünglinge haben die Nase gerümpft (ich auch), aber die Kinder haben Freude daran gehabt, und wir werden jüdischer werden: es war eine erste Stufe. Wir werden diese Lieder illustrieren und Bilderbücher schaffen, von den ersten „Unzerreißbaren" bis zu den künstlerischen Büchern verwöhnter Kinder aus reichen Häusern. Wir werden im Anschluß daran Wandbilder herausgeben, die in jüdischen Kinderzimmern hängen werden statt der vier, fünf Lithographien von Caspari und Rehm, die, dürftig genug, alle deutschen Kinderzimmer mit Wandschmuck versorgen. Mein Freund Kamil Kohn hat zu meinen Bänkelliedern Wandbilder gemalt, die

eine erste Stufe hier bilden. Wir werden im Anschluß an unsere Märchen-, Lieder-, Bilderbücher Kinderspiele erfinden, von den ersten Bewegungs- oder Fingerspielen der Kleinen bis zu den Schreib- und Quartettspielen der Größeren und Fast-Großen.

So werden die Kinder längst, ehe sie in die Volksschule kommen, lernen, daß es selbstverständlich ist, daß sie Juden sind. Noah, Moses, Simson, David, König Salomo werden ihnen vertraut und lieb sein als ihre Spielgenossen. Sie werden in der Schule das, was sie hören, an längst Erlebtes anknüpfen. Wir werden dafür sorgen, daß auch dann der Schullehre gemüt- und herzbewegende Beschäftigung zu Hause antwortet, wir werden Sagen, Erzählungen, Romane und Novellen als eine jüdische Jugend-Bücherei schaffen, die ein vollwertiges Gleichgewicht gegen Dietrich von Bern, Gulliver und die Hosen des Herrn von Bredow bilden werden. Das alles wird nicht leicht sein; aber es wird selbstverständlich werden. Wir werden viel Material ausnützen können; Molière sagte: Je prends mon bien où je le trouve; wir werden unzählbare Plagiate begehen, und ihre Summe wird höchst ursprünglich und uns eigen sein.

Wir werden Kindergärten schaffen, wo mit unserem Material gearbeitet werden wird; nicht hebräische Kindergärten, sondern *Stufen*. Wir werden unsern Kindern in der Volksschule schon neue Bücher geben müssen, wir werden den jüdischen Religionsunterricht auf die erneuerte, breite Grundlage des „Unterrichtes im Volkstum" stellen. Wir werden vor allem bedacht sein, daß unsere neuen Bücher von den Unterrichtsbehörden approbiert werden; denn *hier* sind wir keine Utopisten. Unser Ziel ist die eigene jüdische Volksschule; sie ist möglicher, als man glaubt, denn ihr wesentliches Merkmal ist nicht irgendein nebelhaftes Judentum, auch nicht unmenschlich viel Hebräisch, sondern die Selbstverständlichkeit, daß alle Schüler und alle Lehrer Juden sind.

Diese Schüler werden dann von der Mittelschule etwas mehr Jüdisches verlangen, als sie ihnen heute gibt. Darum werden sie es erlangen. Die Schule *muß* den Schülern geben, was sie verlangen. Wir werden den jüdischen Unterricht dadurch fördern, daß wir einen Lehrplan aufstellen und — vor allem — die dazu nötigen Lehrbücher schaffen. Nach meiner Vorstellung ist der

Hauptgegenstand dieses Unterrichtes die Geschichte des jüdischen Altertums. Sie wäre auf der Unterstufe, etwa in den ersten drei Klassen, in der oben angedeuteten anekdotischen Weise zu lehren; in der Übergangszeit, in der vierten und fünften Klasse, würde ich die jüdische Geschichte in Mittelalter und Neuzeit geben, um die Verknüpfung der Gegenwart mit der Antike herzustellen, und diese Verknüpfung als das eigentliche Lehrziel betrachten; die obersten Klassen würde ich dann der eingehenden Versenkung in die große Zeit unseres Volkes und in seine größte Schöpfung, die Bibel, weihen. Man sage nicht, daß zwei Wochenstunden, und mehr sind vorderhand kaum zu erreichen, für diesen Zweck zu wenig sind, da doch noch das Hebräische daneben steht; zwei Stunden, wenn sich die Schüler am Schluß der einen schon auf die nächste freuen, geben mehr als acht, wenn die Kinder beim Beginn einer jeden schon das Glockenzeichen zum Schluß ersehnen.

Das Hebräische freilich kann in diesem Rahmen nicht zu seinem Rechte kommen. Aber wenn die Schule so das Volkstum pflegt, werden die Schüler Interesse am Betrieb des Hebräischen außerhalb der Schule bekommen. Wir werden für die Einrichtung solcher Kurse sorgen, und endlich wird die jüdische Gemeinschaft von allen ihren Angehörigen fordern, daß sie ihre Kinder an diesen Kursen teilnehmen lassen. Je weiter wir hierin kommen, desto möglicher wird es sein, in der Schule bloß die außer und neben ihr erworbenen Sprachkenntnisse auszunützen, zu vertiefter historischer, literatur- und geistesgeschichtlicher Beschäftigung.

Leichter wird alles das werden, sobald wir die jüdische Mittelschule haben. Wir werden sie gründen; als humanistische Schule. Ich ahne einen parallelen Unterricht des Latein und des Hebräischen, der unerhörte Früchte tragen wird. Wir müssen nur den Mut haben, die ganze Schule auf das Geschichtlich-Sprachliche, das heißt auf den Humanismus zu stellen, in der Geschichte das Mittelalter und die Neuzeit gegenüber dem Altertum, im ganzen die Naturwissenschaften gegenüber Geschichte und Sprachen zu *bagatellisieren*. Wir müssen nur den Mut haben, eine unpraktische Schule zu gründen, dann wird sie schon wirken und ihre Schüler zu Juden und Menschen machen, die nie unter-

gehen können. Was hilft unserm haltlosen Geschlecht die reale Erziehung auf „Aussichten", Befähigungen, auf praktisch verwertbare Kenntnisse und Fähigkeiten hin? Wären sie doch etwas größere Menschen! Dann sollte mir auch um ihr materielles Wohl nicht bange sein.

An die Möglichkeit einer jüdischen Hochschule im Galuth oder fürs Galuth glaube ich nicht. Aber auch die jüdischen Hochschüler brauchen noch jüdische Erziehung. Sie soll in Vereinigungen verwirklicht werden, wie wir einige wenige schon haben, die unsere jungen Leute, wenn sie Juden aus Selbstverständlichkeit geworden sind, zum Bewußtsein ihres Judentums bringen soll. Hier muß das historische Studium bis in seine höchsten Stufen entwickelt werden, zur Geschichte des jüdischen Geistes werden; es muß eine sichere Grundlage erhalten in genauer und eingehender Betrachtung der jüdischen Soziologie in Vergangenheit und Gegenwart. Hier erst soll der *bewußte* Anschluß an die jüdischen Erneuerungsbestrebungen erfolgen; auf früheren Stufen würde er zu hohler Spielerei, die dann öde Vereinsmeierei statt eines lebendigen Gemeinschaftslebens in den Hochschuljahren herbeiführen müßte.

Die Früchte dieser Erziehung, die jungen Leute, die durch diese Stufen der jüdischen Entwicklung gegangen sind, werden dann geeignet sein, ihrerseits wieder die Erziehung des Volkes zu leiten. Sie werden wissen, daß dieses Volk nur eine einzige Erziehung braucht, das ist die zur sittlichen Reinheit, zur Selbstlosigkeit, zur Befreiung von den schnödesten materiellen Zwecken. Das Mittel dieser Erziehung ist der schöne völkische Idealismus, der der Gemeinschaft, der jeder einzelne verbunden ist, ein hohes, leuchtendes Ziel setzt; der glaubt, daß diese Gemeinschaft, Erbin hoher Gedanken, dieses Zieles würdig ist; und daß sich diesem Ziel hinzugeben schöner ist, glücklicher macht, als sich selber durchzusetzen.

Ich konnte nicht viel sagen; es kommt auch nicht darauf an, viel zu sagen. Es wird nötig sein, für die umfassende und zielbewußte Arbeit, die vor uns liegt, die Kräfte in der richtigen Weise zu sammeln und in Mitwirkung zu setzen. Hoffentlich werden diese meine Worte zu diesem ersten Schritte beitragen. Hoffentlich sind auch sie eine *Stufe*.



DER JUDE UND EUROPA



Wir und Europa

Von Moritz Goldstein

Theodor Herzls Konzeption, die er in die Formel faßte: „Wir sind ein Volk, *ein Volk*“, — soweit sie nicht aus Abwehrinstinkten entsprang, also in ihren echteren und edleren Motiven — war durchaus kein jüdisches, sondern ein höchst europäisches Ereignis. Wie hätte auch dieser weltgewandte, durch und durch moderne Mann dazu kommen sollen, sich außerhalb Europas zu stellen in eine fast mittelalterliche Gemeinschaft hinein? Außerhalb dieses Europas, dem er so gut wie alles verdankte, was er war und womit er wirken konnte? Nein, der Antrieb, unter dem er seinen Judenstaat ersann, stammte aus Europa und ergriff den Europäer in ihm. Er tat nichts, als daß er eine gesamteuropäische Geistesbewegung auf die Juden anwandte; aber gerade diese Konsequenz war so schwer und lag zugleich so nahe, daß Genie dazu gehörte. Es handelt sich um jene geistige Bewegung, die etwa nach dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts sichtbar wurde, in Männern wie Nietzsche und Ibsen ihre wirksamsten Vertreter fand und die heute allmählich in praktische Wirkung sich umzusetzen und gleichzeitig zu trivialisieren beginnt: es handelt sich um den Individualismus. Dieses Lebensideal ist das notwendige Widerspiel des Humanismus des 18. Jahrhunderts und mußte ihn nach dem Gesetz des Gegensatzes ablösen. Daß alle Menschen verschieden seien, daß jeder einzelne eine unvergleichliche, nie wieder vorkommende Existenz darstelle und daß sein Wert auf dem beruhe, was ihn von anderen unterscheidet, diese Lehre und Wertsetzung trat naturgemäß an die Stelle des überwundenen Humanismus, wonach gerade das allen Menschen Gemeinsame, die von Natur gleiche Menschlichkeit, humanitas, den Wert der Persönlichkeit bestimmte. Folgte aus dem alten Ideal, daß man die nicht von Natur, sondern durch Kultur gesetzten Unterschiede zwischen den Menschen, also die sozialen und politischen Grenzen auslöschen müsse, um „die Menschheit“ zu erhalten, so fordert das neue, daß man, im Gegenteil, die Unterschiede betonen, die „Distanzen aufreißen“ müsse, um das wertvolle Individuum sich entfalten zu lassen. Mit dem individuellen Wert des einzelnen entdeckte man auch den der Nation; man erfand den nationalen Indivi-

dualismus. Und nun mußte man auf die Folgerung stoßen: Also liegt auch der Wert der Juden nicht in dem, was sie mit anderen gemein haben, sondern in dem, was sie von ihnen unterscheidet. Wenn die Juden überhaupt etwas wert sind, so sind sie es als nationales Individuum. Sie haben etwas zu bedeuten, weil auch sie ein Volk sind — oder wenn sie es noch nicht sind, so müssen sie es werden. Mit dieser Konsequenz war der Zionismus gegründet, nämlich *der* Zionismus, der mit einem Male werbende Kraft besaß und Anhänger gewann. Nicht als Reaktionäre, sondern als sehr moderne Menschen sind wir Nationaljuden geworden. Man könnte paradox sagen: Wir sind es geworden als Schüler Nietzsches.

Die Herzlsche Formulierung wäre hundert Jahre früher nicht möglich gewesen; sie hätte lächerlich, nämlich selbstverständlich geklungen; und sie wirkte nur als Gegensatz zu einer anderen Konzeption, die vorhergehen mußte; oder sagen wir lieber: einer Ausdeutung, die ihrerseits ebenfalls eine europäische Konsequenz war und sich zum Humanismus genau so verhielt wie Nationaljudentum zum Individualismus. Um die Juden als eine, *eine* Nation zu entdecken, mußten sie vorher für etwas anderes gehalten worden sein. Sie waren gehalten worden für Bekenner einer Religion, sogar einer Konfession. Das war der genaue Ausdruck der allgemeinen Kulturlage um 1800. Unter dem befreienden Odem des Humanitätsideals, nach der Verkündigung der Menschenrechte waren auch die bis dahin verachteten Juden in den Orden der „Menschheit", wie man sagte, der Kulturmenschheit, wie man meinte, d. h. in die Gemeinschaft Europas aufgenommen worden. Das erste Beispiel eines Ghettojuden, der es durch Selbstzucht zum Europäer gebracht hatte, bot unter dem verwunderten Beifall von Juden und Christen Moses Mendelssohn dar. Seitdem drängten sich die neuen Schüler massenweise zur europäischen Kultur. Europäer zu werden, das ist letzten Endes das Ziel und der Stolz der Assimilation, in ihren Anfängen so gut wie heute. Man emanzipierte sich von den uneuropäischen Volkssitten oder -unsitten, legte die unterscheidende Tracht ab, lernte deutsch oder französisch oder englisch schreiben und sprechen; man emanzipierte sich auch von dem alttestamentlichen Jehova und dem rabbinischen Ritual und machte das

Judentum europafähig, demselben Zuge der Aufklärung folgend, der auch die christliche Religion zum Bekennen eines fast unpersönlichen höchsten Wesens und zur allgemeinen Moralität ohne bestimmte Vorschriften vergeistigte oder verflüchtigte. Äußeres Kennzeichen, sozusagen das Diplom für erreichte Europawürde, war die Verleihung der unbeschränkten staatsbürgerlichen Rechte in den jeweiligen Heimatstaaten. Und um den Anspruch auf solche Einfügung theoretisch zu erweisen, erklärte man das Judentum als bloße Religion, versteht sich das Judentum in geläuterter Fassung, wie es liberale Rabbiner in Reformtempeln ausdeuteten, in welcher Gestalt es sich nun wirklich von der ebenso gedeuteten christlichen Religion durch kaum mehr als den Namen unterschied.

Der Stolz auf unser Europäertum sitzt uns Juden allen noch heutigen Tages tief im Blute. Die uns Semiten und Asiaten nennen, wissen sehr gut unsere empfindlichste Stelle zu treffen. Wir beweisen mit diesem Stolz und dieser Empfindlichkeit das Gegenteil von dem, was wir beweisen wollen: daß die Würde neu und ungewohnt ist, daß wir die Parvenüs in Europa sind. Daß sämtliche Juden, plötzlich in Palästina vereinigt, nicht Europa, nicht Kultur, sondern Unkultur wären, ein bloßer Haufe ganz disparater Elemente, das ist die Tragik im Zionismus, das ist es, warum sich zu ihm bekennen für uns Westeuropäer ein Opfer bedeutet. Daß man sie um ihre Würde als Europäer bringen wolle, dieser Verdacht reizt unsere jüdischen Gegner so heftig gegen uns auf; diese Furcht hält sie von uns fern. Sie ahnen nicht, daß sie es sind, die noch immer an einem alten, schon veralteten Ideale hängen; sie erkennen nicht die Zeichen der Zeit, welche vom Humanismus und Weltbürgertum fortgeschritten ist zum Individualismus und Nationalismus; sie merken nichts davon, daß wir Nationaljuden, die wir die neue geistige Orientierung als gute Schüler auf uns selber angewendet haben, die europäischeren Juden sind. Sie wollen sich auch nicht eingestehen, daß sie in doppeltem Sinne für eine verlorene Sache fechten: nicht nur, weil sie auf einer überwundenen Entwickelungsstufe Europas stehen geblieben sind, sondern auch, weil das Judentum, in ihrem Sinne als bloße Religion gefaßt, tot ist. Denn ein höchstes göttliches Wesen und das allgemeine Sitten-

gesetz, etwa in Kants Sinne, auf welche beiden Begriffe man jetzt das „mosaische Bekenntnis“ hinzudeuten liebt, sind zwar schöne Dinge an sich, auf Grund deren uns kein Gerechter seine Achtung mehr versagen darf. Aber sie besitzen gar keine werbende oder auch nur festhaltende Kraft; sie begründen auch keinen Unterschied gegen das übrige geistige Europa. Wenn Judentum weiter nichts ist, dann gibt es wahrhaftig keinen Grund mehr, daß wir uns innerhalb der europäischen Welt als etwas Besonderes erhalten; in diesem Glauben treffen wir mit dem aufgeklärten Christentume durchaus zusammen. Zudem: wenn wir das Judentum reformieren, warum sollen wir bei der Lehre vom persönlichen Gott, und sei es ein noch so liberaler Gott, stehen bleiben, da doch die Entwickelung mindestens weiter Kreise auf eine Überwindung dieses Glaubens überhaupt hindrängt? Wenn alle Welt unreligiös — im bisherigen Sinne des Wortes — und, mit Nietzsche zu sprechen, amoralistisch werden will, warum sollen wir Juden, wir ehrgeizigen Europäer, beim lieben Gott und seiner Moral verharren? Aber freilich, diese Konsequenz darf der Staatsbürger jüdischen Glaubens nicht ziehen, solange er noch ein Judentum erhalten will; denn eines außerhalb des Glaubens kennt er ja nicht. Wir dagegen erklären das Judentum, für das unsere Väter lebten, litten und starben, für tot. Wir dürfen es getrost; denn ist gleich das Judentum tot: die Juden leben. Und indem wir dieses Lebendige mit Leidenschaft ergreifen, haben wir das Judentum in neuer Form, als nationales Judentum gerettet und für eine neue Zukunft gegründet.

Dieses unser Nationaljudentum wird sich nun aber mit jenem Europa, aus dem es entsprungen ist und dem es seine Kraft vorläufig und bis auf weiteres verdankt, irgendwie auseinandersetzen müssen. Denn das Verhältnis beider ist nur, solange wir in unserem europäischen Gedanken- und Empfindungskreise bleiben, klar und selbstverständlich, wird aber sehr problematisch, sobald wir uns nicht mehr als Juden von heute und gestern, sondern von dreitausend Jahren fühlen und sobald wir den Anschluß an unsere eigene Tradition wiederzugewinnen suchen.

Hier wäre nun zunächst die Frage zu beantworten, was denn Europa ist. Wir wollen uns nicht auf lange historische und philo-

sophische Erörterungen einlassen, sondern uns im wesentlichen auf das berufen, was jedem von uns bei diesem Worte ohne weiteres gegenwärtig ist. Nur so viel sei bemerkt, daß dieses Europa, von dem wir hier reden, sich, wie billig, nicht mit dem geographischen Begriffe deckt, sondern teils weniger, teils mehr als die so genannte asiatische Halbinsel umfaßt; daß wir es ferner hier wiederum mit einer Konzeption zu tun haben, die freilich nicht auf einmal vom Hirn eines Menschen gefaßt wurde, sondern allmählich sich entwickelt hat und wohl noch nicht bei ihrer letzten Ausprägung angekommen ist; daß endlich die Realität dieses Begriffes in dem Einheitsbewußtsein eines Teiles der Menschheit liegt, welcher sich den übrigen Teilen entgegensetzt, vielmehr sich darüber stellt und sich selbst naiv für den Mittelpunkt der Menschheit, für die bisher erreichte höchste Spitze, kurz für die Menschheit im eigentlichen Sinne hält. Ohne uns bei der Frage aufzuhalten, auf welchem Grunde dieses Einheitsbewußtsein ruhe und ob diese Selbstschätzung berechtigt sei — was mindestens im Hinblick auf Süd- und Ostasien bezweifelt werden darf —, stellen wir fest, daß wir Juden uns in das europäische Bewußtsein eingefügt haben; daß, wenn wir auch nicht widerspruchslos darin aufgenommen werden, wir selbst doch durchaus und instinktiv darin zu Hause sind. Diese geistige Zugehörigkeit zum Europäismus besteht für unser Gefühl ohne Rücksicht auf alle Volks- und Rassentheorien. Obwohl der Zusammenhang keineswegs selbstverständlich ist; denn in seinen Anfängen gehörten die Juden zum babylonisch-assyrischen und ägyptischen Kulturkreis, der ältesten, dem heutigen Europa ähnlichen Kulturgemeinschaft, die wir kennen, und später wurden sie von der zweiten großen Kulturgruppe, der mittelländischen, umschlossen — wobei es nichts verschlägt, daß sie sich in prinzipiellem Gegensatz zu diesen Gruppen befunden haben. Es ist bezeichnend für die jüdische Psyche und Lebenskraft, daß wir mit der Wanderung des Kulturschwerpunktes von Osten nach Westen mitgewandert sind.

Mit diesem Europa, wie gesagt, muß sich das neue Nationaljudentum irgendwie auseinandersetzen — ich meine hier natürlich geistig, nicht politisch. Die Lage scheint zunächst sehr einfach. Heinrich Heine, dem das Jüdische tiefer im Blute stak,

als ihm selber lieb war, nennt einmal die Bibel das aufgeschriebene Vaterland der Kinder Gottes, ein Wort, das die ganze Tragik der Juden und sein Gefühl dafür mit einem Schlage offenbart. Das aufgeschriebene Vaterland — das heißt, wir haben kein Land der Väter, keinen Boden, in dem unsere Wurzeln stecken, keine Scholle, deren Duft wir an uns tragen; und was uns einigt, ist ein Buch, etwas Unreales, rein Geistiges, bloße Symbole und Zeichen! Auf dem dünnen Boden der Schrift hat dieses gespenstige Volk zweitausend Jahre gelebt, aus ihm hat es seine Energien gezogen, und eine Generation nach der anderen hat ihre Arbeit darauf gehäuft. Das Buch war für lange Ketten von Geschlechtern Trost und Zuflucht, Hoffnung und Lohn, Licht, Luft und Sonne.

Wenn wir also suchen, dem Volke sein Land zurückzugeben, so wollen wir damit nichts geringeres, als eine zweitausendjährige Krankheit heilen und der Nation aus einer Scheinexistenz zu einer wirklichen Existenz verhelfen. Indessen *dieser* Zionismus ist so alt wie unsere Heimatlosigkeit und deckt sich nicht ganz mit dem Nationalismus, den Herzl konzipierte und den wir als europäisches Ereignis begriffen haben. Denn unser Zionismus begnügt sich nicht damit, dem Volke seine Heimat wiederzugeben, sondern er will — in dem Heineschen Bilde zu bleiben — mit dem Lande das Buch ersetzen. Die einigende Wirkung, die während zweitausend Jahren „das Buch“ ausgeübt hat, soll künftig „das Land“ ausüben; wir sollen aus einem Volke der Schrift und der Lehre nach dem Beispiele des glücklicheren Europa ein Volk des eigenen Bodens, der Industrie, des Handels, der eigenen Kunst und Wissenschaft werden. Wir denken uns ein Palästina, wie wir ein Deutschland, ein England kennen, nur daß die Einwohner Juden sind.

Das aber ist nicht nur eine Gesundung, sondern zugleich eine Gefahr, der man, wenn sie auch nicht zu vermeiden ist, doch ins Auge sehen muß.

Wenn die Juden ein besonders begabtes und lebensfähiges Volk sind: als Volk des Landes sind sie es gerade nicht, sondern als Volk des Buches. Als politisches Volk haben sie es schon einmal, und zwar an derselben Stelle, schlecht gemacht. Nun hoffen wir zwar, daß es ihnen ein zweites, vielmehr ein drittes

Mal besser glücken werde. Wir hoffen nämlich, daß sie als ein europäisches Volk in einer europäisch gewordenen Welt, im Schutze eben dieses Europas, werden Wurzel schlagen und gedeihen können. Aber bewiesen ist das nicht. Bewiesen ist vielmehr, daß das Volk, dem Bibel und Talmud schlechtweg bindende Gesetze waren und das sein gesamtes Leben unter ein strenges Ritual stellte, sich unter den ungünstigsten äußeren Verhältnissen erhalten hat. Die Kraft der Juden, die sich bewährt hat, lag im Gesetz. Oder sagen wir mit einem weiteren Begriff: in der *Idee*.

Man kann den Wert eines Menschen bestimmen nach seinem Verhältnis zur Idee, nämlich darnach, welche Macht das bloß Ideelle über ihn hat, ob er einer Idee dienen, sich ihr opfern, ob er sein Leben von der Idee leiten lassen kann. Dabei ist ihr Inhalt für den sittlichen Wert des Menschen gleichgültig und nur für seine Intelligenz und sein Wissen bezeichnend.

Dasselbe gilt nun auch für Nationen, und da scheint mir ganz unzweifelhaft, daß, wenn nicht der Wert, so doch die Eigenart der Juden darin besteht, daß sie vor anderen Völkern ein Volk der Idee sind. Bei den Juden hat von jeher die Idee, das Unwirkliche, der Geist eine ungeheure, oft verhängnisvolle Rolle gespielt, es hat das Leben des einzelnen wie des Ganzen gleich einer realen Macht geführt, ja, das Unreale war wirklicher als das Wirkliche. Von den Juden ist die Gerechtigkeit Gottes erfunden worden. Von den Juden: die Griechen kannten sie nicht; ihre Götter waren so ungerecht, von Liebe und Haß, Gunst und Zufall so abhängig wie nur möglich. Erfunden: denn gesehen hat sie noch niemand. Daß es den Guten gut und den Schlechten schlecht gehe, ist eine bloße Idee. Die nüchterne Erfahrung beweist das Gegenteil, und um Gottes Gerechtigkeit dieser Erfahrung zum Trotz aufrecht zu erhalten, mußte man ein Jenseits erfinden, in dem der Ausgleich erfolge, oder sich damit trösten, daß der menschliche Verstand nicht hinreiche, um Gottes Wege zu begreifen. Den Frommen, der trotz unverdienten Mißgeschickes nicht an der göttlichen Güte zweifelt, haben wir „freien Geister" also nicht zunächst ob seiner Torheit und intellektuellen Unreinlichkeit gering zu schätzen, sondern wir haben die Kraft zu bewundern, mit der die Idee in ihm mächtig ist. Schließlich

hat die Gerechtigkeit Gottes nur als Idee, als Gegensatz zu jeder Erfahrung überhaupt einen Wert. Denn gesetzt, man könnte sie erfahren, gesetzt, es ließe sich auf empirischem Wege, sozusagen experimentell feststellen, daß die Guten am Ende ihren Lohn und die Schlechten ihre Strafe finden — was hätte dann alles Gutsein für einen Wert?

Die Juden haben die Idee von Gottes Gerechtigkeit hoch gehalten, trotzdem sie ihre nationale Selbständigkeit sinken sahen, trotzdem der Tempel in Flammen aufging, das Volk in alle Winde zerstreut wurde und durch das Martyrium der tiefsten Demütigung hindurchmußte. Es war eher bereit, sich selbst die schwersten Sünden zuzuschreiben als sein Schicksal für unverdient und Gott für ungerecht zu halten. Ja, es hat nicht aufgehört zu glauben, daß es ein besonderer Liebling des Himmels sei. Der Einfall, dieses kleine, verachtete und getretene Völklein, diese Handvoll entrechteter Menschen sei das auserwählte Volk Gottes und leide, um sich seiner herrlichen Zukunft würdig zu machen, dieser närrische, aller Wirklichkeit Hohn sprechende Einfall, erschütternd in seiner grandiosen Tragikomik, zeigt wie kaum ein anderes Beispiel, was der Geist über den Leib vermag; es verrät auch, daß die eigentliche Kraft der Juden in der Idee liegt. Denn die Donquixoterie, sich als auserwähltes Volk zu fühlen, hat die Juden Jahrtausende lang beherrscht und buchstäblich erhalten; ohne diesen Glauben wäre die jüdische Nation verschwunden wie so viele andere und größere.

Die Idee in ihrer Reinheit ist aber immer nur für wenige. Die vielen bedürfen der Symbole und Zeichen; sie veräußerlichen und materialisieren die Idee, entfremden sie dem Leben und nehmen ihr den Sinn. Der einfache Gedanke, das Volk Gottes zu sein, genügt nicht; man verlangt nach sinnfälligem Ausdruck. Man setzt also die Idee in bestimmte Einzelvorschriften für das tägliche Leben um; oder man legt alle Regeln der Sitte, des Rechtes, der Hygiene als göttliche Gebote aus, in deren Beobachtung die Gottkindschaft besteht, durch deren Übertretung man sich der göttlichen Auserwähltheit unwürdig macht. Es entsteht der Pharisäismus: die Popularisierung und Materialisierung einer Idee bei einem Volke von Spiritualisten und Ideologen. In den peinlichen Umständlichkeiten der Speisegesetze

und den Erschwerungen der Sabbatruhe liegt deshalb Größe, weil man ohne praktische Rücksichten sich tausend Mühseligkeiten auferlegt, um der Idee zu dienen; wer diese Lasten auf sich nimmt, beweist ein fanatisches Verhältnis zur Idee — die Idee mag immerhin klein und leer geworden sein.

Pharisäismus ist eine Volkskrankheit, die nicht erst mit dem Untergang des Tempels entstand, sondern bis auf die Zeiten Esras zurückgeht. Sie hat die Lebenskraft des jüdischen Staates aufgesogen; denn eine Nation, die am Sabbat nicht kämpfen darf oder es nur mit bösem Gewissen tut, ist in dieser Welt nicht existenzfähig. Aber die Krankheit war zugleich unsere Rettung. Wäre nur einfach ein Volk von den Römern unterworfen und ihre Hauptstadt zerstört worden, so gäbe es dieses Volk heute nicht mehr; es wäre von ihm, wie von den Karthagern, nichts übrig als der Name. Hier aber hatte die Versteinerung den Baum so weit ergriffen, daß er den Verlust des Bodens ertrug. Was für jeden anderen Organismus tötlich gewesen wäre: diesem in seinen Panzer starrer Ideologie eingeschlossenen vermochte es nicht mehr zu schaden. Er lebte zwar nicht mehr, aber er konnte sich auch nicht auflösen; er wurde konserviert.

Wir stehen also in eigentümlichem Verhältnis zum traditionellen Judentum. Was unsere Krankheit, unser Fluch, unsere Unnatur war, das ist zugleich die Kraft gewesen, die uns erhalten hat. Es war freilich eine Kraft der bloßen Dauer, nicht fruchtbarer Lebenstrieb. Aber wenn wir nun diese Kruste sterilgewordener Lehren abstreifen und uns dafür rüstig auf den nackten Boden der Heimat stellen wollen, wenn wir streben, als traditionslose Kolonisatoren nichts zu tun als mit jungen Armen den alten Boden neu zu brechen — so spielen wir ein gewagtes Spiel!

Indessen es bleibt uns wiederum nichts anderes übrig als das Spiel zu wagen. Das Buch, die Bibel mit allem, was sich daran knüpft, kann nicht mehr das Ein und Alles sein für Menschen, die von Europa gelernt haben, mit kühler Wissenschaftlichkeit an die heiligen Bücher heranzutreten, die ihrer Entstehungsgeschichte mit profanen Händen nachgeforscht haben, und denen es selbstverständlich ist, in den Werken göttlicher Offenbarung historische Dokumente mit allen menschlichen Schwächen zu

erblicken. Gegen das „Gesetz", und wenn es hundertmal unsere Rettung war, sträuben sich all unsere europäischen Instinkte. Daß es von irgendwelchem — außer allenfalls demonstrativem — Belang sein sollte, ob ich dies oder jenes esse oder nicht esse, ob ich dies oder jenes tue oder nicht tue, können wir durch Aufklärung und Humanität erzogenen Europäer, wir tollkühnen Forscher und frivolen Zweifler nicht mehr fassen. Führte man uns in ein Land, wo das Gesetz noch gälte, wir müßten einen Voltaire, nein: hundert Voltaire aus unserer Mitte hervorbringen, die mit allen Giften des Spottes, mit allen Sprengschüssen des Witzes das dumpfe Gebäude zu Falle brächten. Der alte Kampf, was mehr wert sei, das Judentum oder die Juden, müßte wieder aufgenommen und zu Ende geführt werden bis zum Untergange des Pharisäismus. Vielmehr er ist schon entschieden durch die bloße Tatsache, daß wir die alten Ideen ersetzt haben durch die neuen vom jüdischen Volke. Diese Idee rettet uns vom Untergang in der doppelt gefährlichen Epoche der nationalen Zerstreuung und der religiösen Indifferenz.

Während wir also das orthodoxe Judentum zwar als erhaltende Macht anerkennen, aber doch künftig nicht mehr ertragen wollen und nach der neuen Konzeption der jüdischen Nationalität auch nicht mehr zu ertragen brauchen: bleibt die Grundeigenschaft der Juden als eines Volkes der Idee bestehen. Unter den Menschlichkeiten des Rituals und des Pharisäismus finden wir als goldenen Kern und lebenspendenden Talisman die Idee.

Dieser Charakter als Volk der Idee hat Israel von jeher — wenn ich mich so ausdrücken darf — außerhalb des *jeweiligen Europa* gestellt. Von Abraham, der sich in Gegensatz zur babylonischen Kultursphäre setzte, gilt dies ebenso wie von den Juden der hellenistischen Epoche und denen unterm römischen Imperium. Wenn wir heutigen aus unserem Europa die Folgerung ziehen, einfach eine Nation zu sein, wie die andern auch, und weiter nichts: so ist unser Zionismus eine ganz arge Assimilation an dieses Europa, höchst gefährlich, weil wir sie durchaus naiv und mit gutem Gewissen vollziehen. Nein, wenn wir von Europa gelernt haben, die nationale Individualität zu entwickeln, so müssen wir auch die letzte Konsequenz ziehen. Europäisch sein

heißt für uns über Europa hinausgehen. Wollen wir eine jüdische Nation sein, so müssen wir uns aufs neue außerhalb Europas stellen und das werden, was wir im Grunde sind: das Volk der Idee.

Hier aber haben wir zunächst zu fragen, was denn das für eine Idee ist, diese urjüdische Idee, die unsere Vergangenheit war und unsere Zukunft sein soll?

Wenn man überhaupt von geistigem Nationalcharakter sprechen will, so darf man von Israel sagen, daß es vor anderen Völkern die Gabe und den Trieb besitze, nach dem letzten Sinn und Zweck des Daseins zu fragen, oder vielmehr: nicht zu fragen, sondern eine Antwort zu geben. Was hier zugrunde liegt, ist also nicht ein philosophischer Instinkt des Forschens und Erkennens, sondern eine ethische Leidenschaft, die Sinnlosigkeit des Daseins zu überwinden und das Leben durch eine höchste Pflicht zu rechtfertigen. Israel ist das Volk der ethischen Idee.

Um dies deutlich zu machen, müssen wir ein klein wenig philosophisch ausholen.

Kant unterscheidet bekanntlich in seiner Kritik der praktischen Vernunft zwei Arten von Forderungen, nämlich erstens solche, die uns gestellt werden durch irgendeinen Zweck, den wir uns freiwillig wählen, und zweitens solche, die uns, abgesehen von jedem Zweck, unbedingt und unter allen Umständen aufliegen — oder hypothetische und kategorische Imperative. Jene muß ich erfüllen, falls ich den Zweck erreichen will, z. B. arbeiten, wenn ich vorwärts kommen will; aber es ist meine Sache, ob ich das will. Diese hängen von keiner Bedingung ab; es sind die ethischen Forderungen, die mir als Pflicht und Gewissenssache unbedingt obliegen. Eigentlich gibt es nur *einen* kategorischen Imperativ: nämlich dem Sittengesetze zu gehorchen oder ein sittlicher Mensch zu sein. Was ich unter diesem Gesetz nun wirklich zu tun habe, wird von Kant nirgends gesagt, sondern hängt von den Umständen und meiner Erkenntnis ab. Kant hat nicht eine neue — oder alte — Moral gepredigt, sondern das ethische Phänomen selbst, nämlich daß sich dem Menschen je nach den Umständen Handlungen in der Form des unbedingten Gebotes aufdrängen, zum Gegenstand seiner Unter-

suchung gemacht; er gibt nicht Moralvorschriften, sondern eine Formel, ganz im Gegensatz zu Nietzsche, der eine bestimmte neue Moral der Menschheit aufzwingen will. Kant hat keine Moral geschaffen, er hat nur das uralte, menschlich-psychologische Phänomen der Moral, das allen Moralen zugrunde liegt, entdeckt und wissenschaftlich sichergestellt.

Mit dieser Kantischen Entdeckung nun finden wir, daß die Erscheinung des kategorischen Imperativs in Europa oder für Europa — Asien muß außerhalb der Betrachtung bleiben — zuerst und bis heute am intensivsten die Juden dargestellt haben. Bei ihnen tritt die sittliche Forderung in ihrer Majestät auf, nicht philosophisch abstrakt, daher unwirksam, wie bei Kant oder bei den Griechen (Plato), sondern lebendig gemacht durch das große Symbol des einen Gottes; auch nicht verengt zu einer oder einigen bestimmten Vorschriften, sondern in der Allgemeinheit des bloßen Sittengesetzes. Du sollst Gott dienen! Und was verlangt Gott? Du sollst gut sein und das Gute tun! Es ist interessant, sich klarzumachen, daß die jüdische Nationaltugend, die von der Bibel immer wieder eingeschärft wird: die Gerechtigkeit, im Grunde nichts ist als Kants Moralformel, wie diese weit entfernt davon, ein bestimmtes Handeln vorzuschreiben; wie diese darauf angewiesen, ihren Inhalt erst vom Einzelfall zu erhalten; und doch soviel wärmer, bildhafter, lebendiger als sie. Im Judentum ist der kategorische Imperativ, unter dem Bilde des einzigen Gottes, zur Volksreligion geworden; im Judentum zuerst erklingt, noch heute vernehmbar, die dröhnende Stimme des ethischen Pathos; aus dem Judentum stammt die unbedingte sittliche Forderung und bildet, noch immer fortwirkend, eine der Wurzeln, aus denen der Europäismus hervorgegangen ist, und vielleicht seine stärkste. Die Juden waren Voreuropäer.

Das Christentum ist der Weg, auf dem das Abendland seinen Führern nachfolgt und sie einholt; fortan geht das Judentum während des ganzen Mittelalters neben Europa her und spiegelt, nicht mehr stark genug, selbst Einfluß auszuüben, seine geistigen Bewegungen getreulich ab. Dieses Mitschwingen verdient noch genau untersucht zu werden, wie z. B. Scholastik, Mystik, Inquisition usw. im Ghetto widerhallen, wobei übrigens nicht vor-

weg behauptet werden soll, daß wir nur der empfangende Teil gewesen seien. Bis um das Jahr 1400 ist Judentum nebeneuropäisch; von da an bleibt es zurück; denn nun erwirbt Europa etwas Neues hinzu, was das Volk der Tradition und des Gesetzes nicht anerkennen darf: Freiheit der Forschung, voraussetzungslose Wissenschaft. Künftig ist Judentum im Vergleich mit dem übrigen Europa mittelalterlich, eine Situation, die übrigens zur Zeit Philos schon einmal da war. Wie mancher mag abtrünnig geworden sein, nur um diesem Mittelalter zu entgehen! Erst wir Nationaljuden haben den Weg gefunden, wie man Jude sein kann, ohne sich an die mittelalterliche Tradition zu binden und ohne durch Reformen das Judentum überhaupt zu gefährden.

Nun aber, im 19. Jahrhundert, infolge einer ungeahnten Entwickelung der voraussetzungslosen Wissenschaft, ist dieses Europa auf seltsame Weise gezwungen, sich mit seinen, aus Judäa stammenden ethischen Grundlagen aufs neue auseinanderzusetzen. Nämlich die sittliche Forderung, auch in der allgemeinen Form der jüdischen Ethik, ja in der abstrakten Fassung der Kantischen Moralformel bedarf doch einer letzten Rechtfertigung. Der unbedingte Imperativ ist nicht ganz so unbedingt wie Kant dachte; auch er gilt unter *einer* Bedingung, allerdings einer, von der Kant nicht ahnen konnte, daß sie einmal fehlen würde: Diese Bedingung ist, daß die Welt überhaupt einen Sinn oder einen Zweck habe. Müßten wir annehmen, daß die Welt absolut sinnlos wäre, daß sie nicht wenigstens eine Aufwärts- und Vorwärtsbewegung darstellte, so hätte auch die sittliche Forderung keine Berechtigung, und jeder Maßstab einer Beurteilung des Sittlichen würde fehlen. In der jüdisch-christlichen Ethik ist jener Sinn gewährleistet durch den Glauben an einen persönlichen Gott, in dem das Gutsein sich rechtfertigt. Nun ist aber gerade dieser Glaube in der Auflösung begriffen; die wachsende Naturerkenntnis, vor allem die Entwickelungstheorie hat dahin geführt, daß wir mehr und mehr uns von der Vorstellung eines persönlichen Gottes emanzipieren. Namentlich ein Gott, der Gebote erläßt und Lohn und Strafe spendet, ist uns ein unmöglicher Glaube geworden. Friedrich Nietzsche hat am entschiedensten auf den Zustand hingewiesen, der entstehen muß,

wenn wir Gott, auf den wir Jahrtausende lang all unsere Wertungen bezogen haben und instinktiv noch beziehen, aus dieser Welt herausnehmen. Er nennt ihn europäischen Nihilismus: ein Zustand der Verzweiflung, der völligen Rat- und Ziellosigkeit. Nun könnte es ja einen Sinn und Zweck der Welt auch außerhalb des persönlichen Gottes geben, z. B. im beständigen Fortschritt zum Vollkommeneren. Allein wir stehen augenblicklich mindestens vor der Möglichkeit, daß bewiesen werde, die Welt habe kein Ziel und keinen Zweck, sondern sei blinde Kausalität und durchlaufe einen Kreislauf aus dem Chaos in das Chaos. Genug, wir sehen uns heute gegenüber der Schwierigkeit, daß die einzige Bedingung, unter der Kants Sittengesetz und die jüdisch-christliche Ethik gilt, verloren zu gehen droht oder schon verloren ist; die Gefahr der europäischen Geisteslage ist groß, und Nietzsche, der sie erkannt und ausgesprochen, hat auch gleich das Mittel angegeben, ihr zu begegnen — ein höchst geniales Mittel: Wenn die Welt keinen Sinn hat und wenn wir doch ohne diesen Sinn nicht leben können, so muß der Mensch, vermöge seiner Fähigkeit des Wertesetzens, ihr einen Sinn *geben*. Dieser neue Sinn ist, in Nietzsches Formel, bekanntlich der Übermensch.

Man darf heute, glaube ich, getrost behaupten, daß — trotz des wachsenden Einflusses Nietzsches — sein Versuch einer neuen Wertsetzung gescheitert ist. Mit aller Anstrengung eines heroischen Geisteslebens wird, neben der künstlerischen und tausend anderen Anregungen, wie so oft, am Ende nichts erreicht sein, als daß Werte, die früher unterschätzt wurden, künftig die rechte Geltung haben. Aber *den* neuen Wert hat uns Nietzsche nicht gegeben, den Sinn der Welt nicht wiedergefunden, die Gefahr des europäischen Nihilismus nicht beseitigt.

Und das kann nicht anders sein. Zwar hat Nietzsche ganz recht: der Mensch selbst muß die Tat einer neuen Wertsetzung vollbringen. Aber nicht *der* Mensch wird das tun, der die Notwendigkeit mit hellem Verstande einsieht, nicht der allzu gescheite, durch theoretisches Denken dahin gelangte Philosoph, sondern die dumpfe, ihrer selbst nicht bewußte Genialität einer tief religiösen Natur, einer, der nicht den Sinn der Welt sucht, sondern der ihn besitzt, der ihn in sich trägt und ihn nur aus-

zusprechen braucht. Ja, vielleicht genügt es auch noch nicht, daß solch ein Mensch komme und ins gebildete, allzu gebildete Europa hinein seine Botschaft verkünde; vielleicht gehört dazu ein Volk, das vorbereitet ist, diese Botschaft aufzunehmen und ihr eine nationale Resonanz zu geben.

Die Krisis des europäischen Nihilismus erleben wir Juden mitsamt dem übrigen Europa. Seine Zweifel sind auch unsere Zweifel, sein Bedürfnis nach einer neuen Rechtfertigung der Welt — oder, um ein altes, wenn auch mißverständliches Wort zu gebrauchen: nach einer neuen Religion — ist auch unser Bedürfnis. Wenn die Phrase von der Mission eines Volkes einen Sinn haben soll, so kann es nur der sein: seine Mission, das sind seine Fähigkeiten, seine latenten Kräfte, seine Entwickelungsmöglichkeiten. Und nach allem, was wir von der jüdischen Psyche wissen und meinen, glaube ich — wenn wir nur erst den nationalen Zusammenschluß wiedergefunden haben, und wenn die Millionen Kräfte wieder auf *ein* Ziel hinwirken können — ich glaube, daß das Volk der Juden den neuen Sinn der Welt aus sich herausgebären wird, ich glaube, daß dieser neue Sinn, die Antwort auf eine immer drohender tönende Frage wie eine elektrische Spannung in ihm liegt und, sobald die äußeren Bedingungen nationalen Lebens gegeben sind, sich entladen muß.

Seltsamer Kreislauf! Nachdem wir einen und vielleicht den stärksten Anstoß zur Bildung des geistigen Europa gegeben haben, nachdem wir lange Jahrhunderte nur unterirdisch im Strom der europäischen Entwickelung mitgeführt wurden, nachdem wir endlich zum modernen Europäismus erwacht sind und aus ihm die Kraft zu nationaler Wiedergeburt gesogen haben: stellen wir uns nun, als letzte Konsequenz europäischer Lehren, entschlossen außerhalb Europas. Wir werden hypereuropäisch, und zum zweiten Male im Laufe der Weltbegebenheiten geht von Judäa das Heil aus.

Die Demokratie und die Seele des Juden

Von Arnold Zweig

I.

Man kann in einem Aufsatze, der sich vornimmt, dem Einfluß der Demokratie auf die jüdische Seele nachzugehen, nicht mehr finden als Hinweise und Ergebnisse — denn das Thema benötigt den Raum eines Buches. Nur an einigen Beispielen wird betrachtet werden, welcher Art innere Umformung sich an dem Orientalen, dem Juden, vollziehen mußte, als er in die Sphäre des demokratischen Geistes eintrat, und diese in ihn. Blicken wir aber auf jene Erscheinungen der politischen Öffentlichkeit, die in ihrer Vielfalt den Komplex Demokratie ausmachen, so geht uns zunächst auf, daß ihre innerste Quelle eine Haltung zum Dasein ist, die nicht mehr hinnimmt, sondern vergleicht. In einer weiten Fülle von Abstufungen und Verschiedenheiten zieht sich das Leben hin; in ihm findet sich keine Gleichheit, sondern allenfalls Gemeinsamkeiten: wie Bauer mit Bauer das Bauersein gemein hat und alles was es ausmacht, aber nichts darüber. Dieser bestehenden Ungleichheit kann man, sobald sie mit dem Staunen jeder echten Entdeckung aufgenommen ist, auf zwei Arten entgegentreten: entweder erkennt man die Notwendigkeit, den Eigenwert und die Schönheit jeder Stufe, die Eintracht von Recht und Verpflichtung im Handwerker wie im Herrscher, und fordert dann von dem auf sie Gestellten nur eines, nämlich daß er sie vollkommen lebe, daß also der Goldschmied mit derselben Hingabe, Rechtlichkeit und Ehrlichkeit seinen Ring schaffe, mit der der Herrscher ein Gesetz oder der Philosoph eine Erkenntnis deutet — das ist die eine. Die andere ist jene, die vergleicht, und den Abstand mißt zwischen dem der die Krone schafft und dem der sie trägt — die aber, nicht ins Wesen sehend, uneinsichtig an den Unterschieden des Gestelltseins, des äußeren Glanzes, der Macht haftet. Sie kann nur jemand einnehmen, der irgendwie sich übergeordnet Schichten sieht, die ihm nicht erreichbar sind, mit einem Blick von unten nach oben. Kreist sein Denken um diesen Abstand, so tritt der Augenblick ein, wo er die Spannung zwischen sich und dem Höheren nicht mehr erträgt, und er, je nach seiner Art, sich in offener Empörung dagegen erhebt, mit dem Bewußtsein eines haßvollen und starken Rebellen, der ohne

Reue, wenn es sein muß, im Kampfe fällt — oder er, zu schwach zu ehrlichem Haß, eine Ebene sucht, auf der das quälende Wenigersein nicht mehr besteht, wo er dem Höheren gleich ist: er entdeckt, daß der andere auch nur ein Mensch ist. Nun braucht er nicht mehr zu verlangen: alle Menschen sollen gleich sein, sondern er stellt fest: alle Menschen *sind* gleich; die Tatsache, daß jener hoch, er aber niedriger steht, ist als Ungerechtigkeit erwiesen, denn mit dem „Menschsein" des anderen ist ihm verbunden, daß er „ein Mensch wie ich" sei; und von nun an kann er entweder seine Unterordnung mit Gleichmut hinnehmen, oder mit „gutem Gewissen" die Hoheit des anderen unterminieren.

Was für ein Geist ist nötig, um diesen „Menschen" zu ent-entdecken? Sicherlich keiner der zu jener ersten Art gehört. Denn indem dieser schauend und hingebend ins Wesen jedes Geschaffenen hineingeleitet wird, enthüllt sich ihm der Kern des Königs im Königsein, der des Bauern im Bauersein; was jeder für sich hat, das macht seine Art aus, und das Gemeinsame ist unwesentlich und nichtig, nämlich das Menschsein, das dem anderen Geiste so gründend erscheint. Dieser hat in einer bestimmten Sphäre auch recht, in der des Faktischen; faktisch ist der König wie der Bauer der species homo sapiens angehörig; der naturwissenschaftliche Tatbestand des Menschseins etwa im Gegensatz zum Affesein ist unleugbar, ist vielmehr mit den Fingern zu greifen. Und daran hält er sich: was greifbar ist und niemand leugnen kann, was jeder zugeben muß, ist ihm das Wesentliche und Wahre; während man alles das sehr wohl leugnen kann, was nur im Schauen erlebt wird, wenn man diesem Erlebnis, das zu haben schon auszeichnet, nicht zugänglich und blind dafür ist. Das Faktische jedoch, jederzeit durch ein Experiment vorzeigbar, besteht, daß der König wie der Bauer essen und schlafen muß, um zu leben . . . Dieser Geist also, dem das Greifbare und „Feststellbare" allein oder hauptsächlich Genüge tut, der also auch das Minimum von erkennender Begabung befriedigt, ist der demokratische Geist, der Geist jedermanns. Er muß die Fähigkeit haben, vom Leben abzusehen, das ihn jederzeit Lügen straft; er muß blind sein für die Hierarchie der ethischen Werte, für die notwendige Schlichtung der Gemeinschaften; er muß groß sein im Fordern und im Sich-Vorstellen, wie es wäre,

wenn alles anders wäre; gleitend, angreiferisch, geschickt abtrennend und im Verbinden verführerisch, den Dingen gegenüber souverän, unandächtig; er muß lieber noch das Leben in „Erscheinungen" verdunsten lassen, deren Einheit und An-sich-sein jenseits des Erkennbaren, ins Transzendente verlegt ist, als in der Vielfalt des Geschiedenen Wesentliches zuzulassen. Es ist der naturwissenschaftliche Geist, der hier zugrunde liegt, groß in seiner Sphäre, im Experimentellen und Technisch-Praktischen, völlig inadäquat aber allem, was von der Seele und den Werten bestimmt wird, und dort ganz unzulänglich. Es ist (nicht der europäische Geist, aber) ein Geist, der nur in Europa möglich war. Die Demokratie ist ein westliches Phänomen, nur im Okzident erstanden und möglich nur in ihm. Zum Beweise sehe man auf Indien: sicherlich gab es hier einen Geist, der an radikaler Aufhebung des Lebens, ja alles Wirklichen, den strengsten Europäern überlegen war, mit einer Fähigkeit vom Sein zu abstrahieren wie nirgendwo; aber er blieb in den Grenzen, die ihm zukommen, nämlich in der Schicht des Erkennens, und bildete gleichzeitig das großartigste und strengste System sozialer Schichtung aus, das man kennt. Und wenn Lao Tse in dem schönen Bild vom Bogenspanner sagt, daß das Tao (der Sinn) des Himmels das Hohe niederdrücke, das Niedrige erhöhe, Fülle verringere und Mangel ergänze, so könnte das nur in einem mechanistischen Gleichnis als „Nivellieren, Gleichmachen" gedeutet werden; während doch gemeint ist, daß das Hohe, auch vom Schicksal niedergedrückt, das Hohe bleibt, weil es sich in Demut vollendet, das Niedere aber, erhöht, nicht aufhört, niedrig zu sein. Auch China, das gegliederte Reich, ist trotz seiner Republik keines demokratischen Geistes verdächtig, wie er von der Mitte des 18. Jahrhunderts an in Europa sich ausbreitete; denn die Auflehnung des Volkes gilt im wesentlichen der Austreibung einer *volksfremden* Beamtendynastie. Jener andere Geist aber, von dem zuerst gesprochen wurde, der schauend sich verschenkende und wahrhaft wesentlich erkennende ist der Geist Asiens, und es ist kein Zufall, daß der echteste Sohn des Reiches, das in Europa allein asiatischem Wesen nahekommt, Rußlands Sohn Leo Tolstoi — aber eines anderen Rußlands Sohn als jenes Beamtenstaats, der zur Lösung politischer Schwierigkeit Juden

erschlagen läßt — die Lehre vom Nicht-Handeln verkündet hat, als sei er ein echter Schüler Lao Tses, des „Alten“.

— — Zwei Einreden seien hier vorweggenommen: die eine, besagend, daß uns Nietzsche gelehrt habe zu sehen, wie das Christentum, rein asiatischen Geistes, durchaus demokratisch sei, ja die Wurzel aller modernen Demokratie; die andere, daß in der messianischen Idee der Juden ein Sozialismus wie nirgendwo sonst vorgebildet zu finden sei. Was die erste erledigt, steht in Schelers wundervoller Schrift „Über Ressentiment“ *): die christliche Liebe erkannt als das Überquellen des Überreichen, das Herabbeugen des aus reinstem und gütigstem Herzen Schenkenden. Und die andere wird beantwortet, indem man darauf hinweist, daß jener Sozialismus keineswegs Demokratie ist. Ihm fehlt völlig jene Geste des Absetzens und Herunterziehens, die, wie wir sahen, der Demokratie wesentlich ist (man vergleiche die französische Revolution!). Es ist vielmehr ein Geschenk Gottes, ein Zur-Ruhe-kommen des Streites, und das innige Zufriedensein aller Menschen. Nicht ein Wort der Bibel weist auf Gleichheit hin; vielmehr ist das Schweigen der Begierde, die jedem Streite vorangeht, nicht die Folge, sondern die Ursache des messianischen Zeitalters, in dem jeder in seiner Art und seinem Stande ohne Hader und Unglück gedacht wird. Wie aber diese Verheißung in die absolute Zukunft gestellt ist, ein Ideal dem Ende der Tage, das hat uns Buber tief verkündet. Echter Sozialismus, geboren aus einem Überfließen ähnlich jener göttlichen Liebe, würde in dem schlichten, helfenden, durch Ressentiment nicht vergifteten Herabbeugen des Stärkeren zum Schwächeren bestehen, einem Beglücken dadurch, daß die echten Nöte des Ärmeren gestillt und ihm seine Begierden, die falschen Nöte, durch Aufdecken ihrer Nichtigkeit genommen würden, ohne daß man die Suggestion der geforderten Gleichheit brauchte. Echte Hilfe ist nur unter Ungleichen möglich, und zu ihrem Bestehen gehört Freiwilligkeit des Helfers und williges Empfangen dessen, dem geholfen werden soll, ohne Gedanken an Vergeltung; Gleichstarke schließen Verträge und bedingen sich Leistung und Gegenleistung. — —

Der Geist des echten Judentums ist nun, was auch immer,

*) Leipzig, Engelmann 1912 (Über Ressentiment und moralisches Werturteil)

jedenfalls nicht demokratischer Art. Das Gesetz, welches das ganze Leben des Juden durchadert, wird der technische Ausdruck jener Richtung, in der der Jude lebt: der Richtung auf Gott. Indem es bei den Handlungen des Tages wie bei seinem Anbruch und Ende durch Riten und Gebete in den Ablauf der praktischen Existenz eingriff, verwandelte es sie in ein ununterbrochenes Hinsehen auf Gott; und Erkenntnis, „Lernen", war mit religiöser Erkenntnis identisch, so daß auch diese Zone des Lebens in das allgemeine Strömen eingeschlossen war. Aber über der breiten Grundfläche des Volkes erhob sich, von Geburt bestimmt, berechtet und verpflichtet, eine gesonderte Schicht, die durch einen dienenden Anteil am zeremoniellen Darstellen der Gottverehrung, am Kultus, herausgehoben waren, die Leviten; ihnen überordneten sich die Priester, auch sie geboren für den Dienst im Tempel, beschränkt auf die Abkömmlinge *einer* Familie, die Aharoniden, die Kohanim; und wie sie allein im Heiligtume walten durften, war das Allerheiligste einem einzigen erschlossen, dem Erstgeborenen, dem Hohepriester, der an nur einem Tage jenen Raum betrat, in dem Jehova gegenwärtiger war als überall sonst. Und wie sich hier im Ritus und Kultus die Pyramide der Ordnung und Aristokratie erhob, so baute die instinktive Werthaltung des Volkes jene Rangordnung nach der Stärke und Innigkeit der Hingebung an die Erkenntnis und das Nachleben des göttlichen Willens, die von dem schlicht das Gebot erfüllenden Juden über den wohltätig und wirkend seinen Brüdern helfenden Frommen zu dem Schüler aufstieg, der sein Dasein lernend der Gotteserkenntnis weihte, bis der Rabbi, der Weise, der diese Erkenntnis lebend verkörperte und lehrend ausgoß, ganz oben die Treppe krönte, die Treppe zu Gott. Jeder Stufe aber war ihr eigener Wert zugemessen, keine gering, jede die andere bedingend, und nur gültig, wenn sie rein erfüllt ward.

Dies aber ist das Bedeutsame am Juden: daß er nur vollkommen war, wenn er sich im *Tun* auswirkte. Die Handlung, durch Segenspruch (Brocho) ins Religiöse einbezogen, wurde ein wenig jener anderen verwandt, die sich überhaupt als rituelle Geste erfüllte (die Waschung der Hände, das bedeutungsvoll ausgebildete Anlegen der Gebetriemen jeden Tag, Kiddusch und

Hawdoloh an jedem Sabbat, die Beschneidung am Eingang des Lebens, die Leichenriten an seinem Ausgang), und die als Symbol kenntlich, zu Gott hinaufwies. Dadurch, daß das tätige alltägliche Leben mit Zeremonie durchsetzt wurde, erhielt es einen Hinweis, nicht blind und an der Oberfläche, sondern tiefer gelebt zu werden. Was ausgeschlossen sein sollte, war nicht die Tat, sondern nur die Tat ohne Andacht. Das Leben sollte nicht mechanisch, nicht zweckhaft ablaufen, sondern wenn der Jude bei Blitz und Donner, beim Erblicken des Regenbogens, beim Begegnen eines großen schöpferischen Menschen seine Brochoth sprach, den Dank an Gott, daß es das gab, war er angewiesen, die Bedeutung dieser einzelnen Erscheinungen und des Lebens in seiner Ganzheit wenigstens für kurze Zeit wahrhaftig zu erfassen, und nicht darüber hinzugehen, um sie ins nützlich-unlebendige Treiben der Geschäftigen zu verflachen. Das Brotbrechen, das Einschenken des Weines, das völlige Ruhen nach der Arbeit sollten sein Leben wesentlich machen und erhöhen, er sollte verweilen und schauen, und über der praktischen Funktion der Gebärde die Keuschheit der lebendigen Vorgänge nicht vergessen. Schauen und Tun sollten ineinander übergleiten, indem die Tat selbst Gegenstand des Erlebens ward, und das Schauen sich in Handlung verwandelte, wenn man das Leben lebte. Nicht besser kann man den Unterschied des echten und des entgeisteten Lebens darstellen, als an der Idee der Ausbreitung, wie sie das Judentum enthielt. Es sollte wachsen, sich organisch erweitern, sich vermehren wie ein Baum oder eine Herde; es sollte die natürliche Tendenz des Lebens, sich zu steigern und zu bereichern, vollziehen durch das Symbol verheißener Fruchtbarkeit; und zugleich ward ihm nicht verwehrt, durch das Beispiel seines auf Gott hindeutenden und von ihm durchtränkten Lebens den Impuls solcher zu wecken, die, von Geburt außerhalb der Gemeinde, in sie aufgenommen zu werden wünschten, von innerem Trieb gedrängt, Gott auf diesem Wege nahezukommen — und um den Ernst des Triebes zu erproben, sollte Erschwerung und Gegenrede geübt werden. Nicht aber war erlaubt, Propaganda zu machen, geschäftig darauf zu sinnen, die Lehre zu verbreiten ohne den Trieb; gleichsam durch künstliche Übertragung, durch Impfung mit Judentum Gottes Dienst zu

vergrößern, seine Oberfläche auszudehnen. Das war auch nicht erzwungen dadurch, daß das Judentum der *einzige* Weg war zu Gott; die Gerechten aller Völker hatten teil an der Verewigung in ihm, und es war kein selbstgerechtes Ausschließen aller anderen die zu ihm strebten, wenn auf dem jüdischen Weg nur Juden schreiten sollten: alle Wege führten zu ihm.

Dieses Judentum besteht noch. Es ist unzerstörbar als Idee, als geistige Wesenheit. Aber es wird von sehr vielen Juden nicht mehr gelebt; eine Teilung hat sich vollzogen zwischen dem was sein sollte und dem was ist. Dieses was ist zu kennen, schicken wir uns jetzt an, indem wir zugleich auf die Bedeutsamkeit des Augenblicks hinweisen, in dem wir leben, und in dem sich das Schicksal der Judenheit, unser aller Geschick, wieder einmal wendet.

II.

Von allen Völkern sind es allein die modernen Juden und die Amerikaner, die einer Unterscheidung in Klassen und Stände zu ermangeln scheinen, bei denen es außer den Abstufungen des Besitzes und den seelischen Verschiedenheiten der Individuen keine Schichtungen des Ranges gibt. Die Amerikaner beiseite, so scheint es, als machten die Juden lediglich die Ordnungen der Völker mit, bei denen sie leben, und seien Aristokraten, Bürger oder Proletarier, *abgesehen* davon, daß sie Juden sind, als *Juden* aber eine amorphe Masse. Wir werden jetzt vergessen, daß wir diese Meinung als irrtümlich erwiesen haben; diejenigen, die außerhalb des Judentums stehend darauf blicken, begehen den Irrtum jedenfalls, und unterscheiden nicht zwischen verschiedenen Typen von Juden, weil sie nur einen sehen (wobei natürlich nicht die Verschiedenheit des östlichen vom deutschen Juden oder dergl. gemeint ist). Diesen einen, den sichtbarsten Typus „Jude", halten sie für den Repräsentanten des Juden überhaupt, weil sie gewöhnt sind, an der ausgesetztesten Stelle und gleichsam in der ersten Reihe eines Volkes seinen Adel anzutreffen, der die bezeichnendsten Eigenschaften des Volkes auf auserlesene Art in sich darstellt und verkörpert, und in der Person des Monarchen auch den Adel noch einmal zusammengefaßt zu finden. Und wer steht nun im Judentum so allen Blicken dar-

geboten, so allen sichtbar ausgestellt, wie die eben Reichgewordenen? Niemand hat sie dorthin gestellt; niemand hat ihnen zugemutet, das Judentum nach außen hin zu vertreten — sie selber haben sich vornhin geschoben und erfüllen nun, vor aller Augen und davon wohlig erwärmt, die Öffentlichkeit mit ihren etwas lauten, etwas bunten und etwas ungepflegten Gebärden; im Gegensatz zu denen, die, durch Generationen hin im Besitz, zurückhalten und still für sich leben, oder das Judentum ausdrücklich und wirklich aufgegeben haben, also unsichtbar geworden sind. Die Gestaltung des materiellen Lebens der letzten Jahrzehnte hat es ermöglicht, daß gerade die Eigenschaften des seelisch wenig verfeinerten Menschen dauernd erfolgreich machten, Zähigkeit, Unterwürfigkeit im Anfang, eine gewisse Waghalsigkeit, das völlig rücksichtslose Benutzen aller Gelegenheiten emporzukommen, die Anspannung der eigenen aber auch aller botmäßigen fremden Kräfte, und ein gradweises Ausbreiten des Arbeitsfeldes mit jener Vorsicht, die kleine Gewinne ohne Gefahr den großen Würfen vorzieht — alles Eigenschaften, die dem jüdischen wie dem nichtjüdischen Kleinbürger gemein sind; und wenn er nun, zu Geld gekommen, versucht aufzutreten und zu genießen, so sind es eben wieder Eigenschaften der Emporkömmlinge jedes Volkes, die ihn, den Kulturlosen, innerlich Barbarischen, nach außen hin Unsicheren und darum Übertreibenden, der, in der neuen Umwelt fremd und berauscht von den Möglichkeiten des Geldes, jenes peinliche und belästigende Schauspiel des „fetten Bürgers“ gibt, das durch den oft echten Kulturhunger und eine gewisse Gutmütigkeit nicht weniger bedrückend wirkt. Aber während man den nichtjüdischen „Parvenü“ der Nation zu der er gehört nicht sehr anrechnet, weil er ein ephemeres Gebilde ist, und weil vor allem die echte Art des Volkes jederzeit durch eine vollendete Aristokratie verbürgt und ausgesprochen ist, neben der der Neugemachte verschwindet, findet man an den Juden kein solches korrigierendes Höchstmaß völkischer Möglichkeit, keine breite Klasse von Vornehmeren steht, den Blicken zugänglich, über den Massen und weist die Auffallenden durch ihr bloßes Vorhandensein in die Anonymität zurück in die sie hineingehören: und so kommt es, daß man den unedlen und seelisch gewöhnlichen Bereicherten für den typi-

schen Juden halten kann. Wir, die wir diesen Sachverhalt von innen sehen, und die wir wissen, daß es sehr wohl einen jüdischen Adel gibt, Männer und Frauen von sehr geistiger, diskreter und angeborener Vornehmheit, können nicht einmal auf sie verweisen, denn wir würden sie verletzen und nur machen, daß sie sich fremd und zart in eine schwer durchschaubare Maske zurückziehen; und so lassen wir es geschehen, daß heute der materiell erfolgreiche Jude als der beste Typ erscheint, während wir, nach altjüdischer Weise und ganz aus Impuls, eine materielle Wertung der Menschen überhaupt nicht anerkennen und nach der Bildung der Seele fragen, wenn wir die Juden einer Rangordnung unterwerfen, wie früher das religiöse Nachleben und eindringliches Vertrautsein mit der „Lehre“ als alleiniger Maßstab des Juden dastand.

Dies alles festzustellen wäre vielleicht nötig aber nicht dringlich, wenn nicht gerade in dieser Zeit die falsche Einschätzung der Arrivierten auf die Juden selbst überzugreifen drohte. Nichts ist natürlicher: wer dauernd von außen als repräsentativ angesprochen wird, ohne daß ein Widerspruch erfolgt, muß sich schließlich selbst als höchsten Ranges fühlen, zumal die Zeit den Begüterten als den vollkommenen Menschen empfindet, und Lebens- und Geisteswerte nach dem Geldertrag einschätzt, den sie darstellen (der arme Adlige oder Künstler wird der Gegenstand mitleidiger Verachtung). Und da niemand auftritt, den Anspruch zu beschämen, dem Ärmeren, dem Volksganzen aber das verlockende Bild des Reichtums und seiner Herrschaft täglich pomphaft vor Augen steht, und jedermann sogleich fühlt, daß jene Leute sich von ihm selbst weder durch eine edlere Seele, noch durch rühmlichere Ahnen, noch durch einen verfeinerten und erlauchten Geist, sondern nur durch Güterbesitz und Glücksumstände unterscheiden, tritt jene sehnsüchtige Verehrung ein, die mehr der Lage gilt als den Personen, die sich in ihr befinden, und die in einem unasketischen Zeitalter niemandem besonders angerechnet werden kann. Besonders das junge Geschlecht, von dieser geistigen Perversion angesteckt, droht in eine amerikanische Geldverehrung zu verfallen, und nicht nur den erfolgreichen Kaufmann — in dessen Wertschicht das noch normaler wäre —, sondern auch den erfolgreichen Arzt, Gelehrten,

Künstler nach dem Einkommen zu ehren, das er sich schafft, und in eine Verachtung der vornehmen oder geistigen Menschen zu geraten, die für den Proleten kennzeichnend ist, und die, breiter um sich greifend, den Verfall und die völlige Wertlosigkeit des Volkes als Ende hätte.

III.

„Das Kind einer jüdischen Mutter ist ein Jude, gleichviel wer der Vater ist" — dieses talmudische Gesetz drückt einfach einen bestehenden Sachverhalt aus, der täglich an Mischehen jüdischer Frauen zu beobachten ist; und dieselbe eminente Lebenskraft unseres Blutes ist es, die das Rätsel der Existenz einer Judenheit in diesem zwanzigsten Jahrhundert seit der Zerstörung judäischer Staatsformen zwar nicht löst, aber wenigstens plausibel macht. Wie, können die Völker fragen, es gibt immer noch Juden? Aber wir haben das unsere dagegen getan: wir haben sie in Ställe gesperrt, die jeder neueren Hygiene als Gegenbeispiel dienen können, haben sie von allen gesunderhaltenden Übungen und Gewerben ausgeschlossen, haben ihre Gewölbe mit den Dünsten unseres verbrauchten Hausrats gefüllt, und haben, von allen Gewaltmitteln zu schweigen, dieses Volk gezwungen, eine Männergeneration nach der anderen im puren Lebenserwerb zu verbrauchen: haben ihre Sinne durch den Kampf ums Brot verkümmert, ihre Seelen erniedrigt und ihre Gedanken auf das Geld zusammengedrängt, weil es ihre einzige Waffe gegen uns war; wir haben sie ganze Zeiten unter beständiger Angst gehalten, haben durch Drohungen, Verfolgungen und Austreibungen ihre Nerven in beständiger Anspannung bis zum Reißen angezogen, und allen Neurosen einen Boden bereitet, wie sie ihn selten wieder finden werden. Und es gibt immer noch sehr lebendige Juden. — Wir wüßten allerdings die Antwort, die dieses Staunen befriedigen könnte. Geben wir zunächst zu, daß die Arbeit der Jahrhunderte keineswegs ohne Erfolge war. Ein Teil der Männer jeder Generation ist unbedingt für das Volk verloren, ein anderer geschwächt und gleichsam verzerrt. Zu der ungeheuren Schädigung, die ein beständig auf Erwerben gerichteter Sinn zuletzt jedem Menschen eintragen muß — was deformiert die Seele mehr als das Geld, wenn es Selbstzweck

und Maß aller Dinge wird — und die besonders die Männer befiel, ist seit dem zweiten (napoleonischen) Kaiserreich jene Tendenz auf stupiden und aufreibenden Genuß getreten, die mit der Stadtjugend aller Länder auch die Jünglinge der Juden vorzeitig altert, erkältet, schwächt und verdummt; und das Ergebnis kennen wir, wenn wir empört und angewidert in allen gesellschaftlichen Schichten — denn der „Genuß" hat sich sehr verbilligt — auf jene „Juden" treffen, die mit uns nicht einmal das Aussehen gemein haben und für die wir uns, weil sie unseres Volkes sind, dennoch tief schämen. Und trotz dieses Verderbs vieler unserer jungen oder reifen Männer in allen Städten aller Länder konnten wir bis vor kurzem dennoch mit Ruhe auf die Existenz unseres Volkes blicken, und jede Statistik mit der Gleichgültigkeit besehen, die man in unserer zahlengläubigen Zeit so schlecht versteht — bis vor kurzem.

Denn es gab eine unangetastete, üppig verjüngende Kraft, deren Wirkung unaufhörlich und unbekämpfbar andauerte: die Existenz der jüdischen Frau. Natur—nah und unbewegt, blieb sie die Mitte der jüdischen Familie; sie gebar ihre Kinder, nicht sehr viele vielleicht, im Durchschnitt vielleicht drei oder vier, aber sie hatte in ihnen ihr ganzes Dasein und versammelte auf die Ehe, das Gebären und die Frucht alle Kräfte ihrer Seele. Sie war nicht abgelenkt und an vieles ausgeteilt, weder hatte man ihr einen „weiten Horizont" gegeben, noch viel Wissen, noch hatte man auf eine Ausbildung des theoretischen Verstandes irgendeinen Akzent gelegt; geschah es, so geschah es beiläufig und auf eigene Faust. Ihre Aufklärung war nicht tief gedrungen; um so ungestörter drang jene praktische Weisheit aus ihr heraus, die tätige und intuitive Beurteilung des Lebens, die zugleich seine Handhabung war, und die ihr, sobald sie ihren Lebenskreis meisterte, jene Heiterkeit und Güte gab, die ihren Umkreis um so intensiver durchdrang, je enger er war. Sie beschied sich: das Lernen, der Geist, das Wissenwollen war Männersache, das Erwerben und der Krieg des Lebens ebenso, und nicht minder der lautwerdende Anteil an allem Öffentlichen und Politischen. Ihr aber gehörte die Familie, die Kinder, denen der Vater etwas entrückt und fremder vorkam als sie, die mit ihnen lebte, und die Verwaltung dessen, was man besaß. Im Besitz war die

Dauer der Generation verbürgt; man besaß nur, um zu vererben, und darum wachte sie leidenschaftlich über ihm, und nahm ihren Anteil an ihm, indem sie, die Wohnung verlassend und den Laden in ihren Bereich einbeziehend, an der Kasse saß, verwaltend, ein- und ausgebend, zählend. Als Mädchen war sie weit weg gewesen von der unpraktischen Unterschätzung des Besitzes, den sie selbst einmal von ihrem zukünftigen Gatten erwartete; aber nur einer Witwe galt es ziemlich, selbst zu erwerben, und sie wußte, daß selbst entfernteste Verwandte die Mittel zusammenbringen würden, um ihr einen Gatten zu geben, der ihr vielleicht nicht sehr gefiel, den sie nicht gerade liebte, der aber der Weg war zu Kindern und zu dem „Haus", dessen Herrin zu sein sie geboren war. Erziehen und verwalten, diese beiden Tätigkeiten strahlten ihr Wesen aus und gaben ihr ihre Würde als Trägerin des jüdischen Geschlechts.

Aber das folgende geschieht: der Erwerb, infolge eines jäh beschleunigten Wettbewerbes, steigenden Bedarfes und massenhafter Herstellung, verzehnfacht seine Intensität und sein Tempo; zugleich verbessern sich die Schulen für Mädchen, will sagen, die Ausbildung des Intellekts wird, viel mehr Schulstunden als früher beanspruchend, lange Jugendjahre hindurch der wichtigste Punkt der Erziehung und ein Ziel des Ehrgeizes. Damit wird die Entdeckung der Individualität des Weibes und ihr Recht, außerhalb der Familie, öffentlich zu gelten, die die Romantik für einige Erlesene gemacht hatte, plötzlich Eigentum der weiblichen Masse. Man entdeckt das Verbum „sich ausleben" und fügt hinzu: „wie die Männer". Denn die geistige Demokratie, die keine Wesensunterschiede der Menschen kennt und alle ihre Gesetze auf „den Menschen" bezieht, muß auch in bezug auf alles Öffentliche und Rechtliche der Lebensregelung zwischen Mann und Weib prinzipiell jede Verschiedenheit leugnen. Die Frau, die vorher nur für die natürlichen Gemeinschaften der Familie und des Volkes Wert und Bestimmung hatte, sieht sich, und mit Freuden, in den Staat, die Gesellschaft einbezogen. Die jungen Mädchen helfen beim Erwerb; Heere von „Geschäftsfräulein" bilden sich; der Staat schafft Frauenberufe, weibliche Beamte; die Universitäten erhalten jedes Jahr mehr Mädchen, um sie den akademischen Berufen zuzuführen — die ganze Breite der tech-

nischen Zivilisation unseres Lebens, von der Fabrikarbeit bis hinauf in die geistigsten Tätigkeiten durchsetzt sich mit Frauenarbeit, die von der Frau alles verlangt, nur nicht Weiblichkeit, und die auf die besondere frauliche Konstitution Rücksicht nehmen weder kann noch will. Die letzte und notwendige Folgerung aus dem Eintritt der weiblichen Masse ins Staatsleben zieht sich von selbst: die Frau organisiert sich, wird politischer Faktor, verlangt Rechte, Einfluß, Mitbestimmung — das politische Wahlrecht der Frau wird gefordert und kann auf die Dauer den selbsterwerbenden Frauen nicht verweigert werden. Noch lange vor seiner Erteilung, in der die Wählende vor der Nichtberechtigten eine Auszeichnung sieht, fühlt sie sich als die Wertvollere, die Bessere; man beginnt die pure Hausmutter, die zwecklos lebende „Tochter", ja die Dame zu verachten; dieses Sinken des eigenen Wertes wird von den Minderbewerteten innerlich mitgemacht und anerkannt, kraft psychischer Ansteckung und des Neuheitswertes des Errungenen; ein seelischer Antrieb ist damit gegeben, in die praktische, die tätige, die wertvollere Klasse aufzusteigen; gerade die Ehrgeizigen und Begabten unter den Frauen folgen ihm. Vereinigt sich damit noch das Recht, auch liebend über sich zu verfügen, und in einer allgemein auf Vergnügen ausgehenden Umwelt die Erholung von anstrengendem Tagewerke nach großstädtischer Weise einzurichten, so ist damit die Veränderung flüchtig gemalt, die unsere Zeit kennzeichnet. An ihr nehmen die Jüdinnen lebhaften Anteil, dank geistiger Regsamkeit und einem starken Drang aus der Enge ins Weitere; von der Fabrik bis zur Universität sind sie überall zu finden.

Nun können alle anderen Völker dieses Abströmen vieler Frauen aus dem häuslichen Leben hinnehmen. Vom flachen Lande her, aus der fruchtbaren Enge kleiner Städte kommen immer neue Frauen als Ersatz; frisch und wie erdhaft gewachsen, ohne gezüchtete Geistigkeit und ganz Mütter, das Volk zu erhalten. Und ferner ist ihnen das Leben milder und ungefährlicher als die formulierte Theorie, denn es scheint vom Boden selbst, den sie bewohnen, von dem heimatlichen Erdreich, das sie gebildet hat, vom Wasser ihrer Ströme und vom Dunste ihrer Heiden ein erneuernder und gesundender Duft auszugehen, der

verhindert, daß sie ganz in jene abgeschnittene und leblos machende Zone geraten, in der jene blutlosen Gruppen leben, denen die Kultur der Städte der einzige Boden ist, auf dem sie schwankend, gebrechlich und oft sublim wurzeln. Aber die Juden? Ihnen ermangelt jede Natur, die sie erneut und stärkt, wenn die Frau, die Mutter, von Zielen des Verstandes und der Politik abgelenkt, nicht mehr ihr ganzes Wesen im Zeugen, Nähren und Behüten versammelt. Wie keine andere Nahrung der gleichwertig ist, die die Mutter ihrer Frucht spendet, ohne daß der Chemiker oder Biologe, diese heute so gern als Eidzeugen gerufenen Empiriker, die Milch der Mutter von der der Amme unterscheiden kann, so ist der ungeteilte Trieb der Frau, alle ihre geistigen Ausstrahlungen, das ganze unbeschreiblich reine und dumpfe Fluidum vonnöten, um, lange vor dem Geborenwerden, dem Kinde, also dem kommenden Volke, jene Gewachsenheit und Gesundheit zu geben, die allein ihm die hinreichende Lust des Eroberns und sich Ausbreitens im Dasein verleiht. Die Lebenseinheit des Judentums, und zwar die einzige in zwei Jahrtausenden, war die Familie. Die Mitte der Familie, in der alle ihre Kräfte zusammengefaßt sind, ist die Mutter. Ihr sind, in der wichtigsten Zeit ihres Lebens, bis zum sechsten Jahr, die Kinder allein überlassen; wie unsäglich bestimmend diese Zeit für das ganze Sein des Menschen ist, hat die Freudsche Lehre mit unheimlichen Beweisen dargetan — wenn irgendwer geneigt wäre, es zu leugnen. Man gebe uns nun Mütter, die, während sie das Kind noch tragen, von Wissenschaft oder Politik in einer anderen Richtung ebenso zerstreut sind wie jene andere, leichtfertigere, weniger ernst und geistig strebende Art von Frauen durch gesellschaftliches Vergnügen; man lasse sie, die primitiven Triebe durch Intellektualisierung und falsche Bildung geschwächt, mit Erziehungstheorien und -zwecken beladen, die ernsthafteste Zeit der Jugend ihrer Kinder überwachen, man entferne sie, sowie diese Kinder erwachsener sind, von ihnen durch irgendeinen Beruf: und die Widerstandskraft der Juden, die (wie Ruppin überzeugend darlegt) lediglich auf der intensiven Betreuung des jungen Nachwuchses durch die Mutter beruht, nimmt ab wie ein Wasser, dessen Quelle abgegraben wird. Die Demokratie, die ohnehin in dieser Zeit die Familie miniert,

indem ihr Individualismus das verantwortungslose Recht der Kinder auf sich selbst verkündet, indem die ganz veränderte Bildungswelt und der äußerst bereicherte Erfahrungsstoff der Kinder ein echtes Verstehen der beiden Generationen schwerer macht als je, und indem sie das Recht der Gesellschaft (des Staates, nicht des Volkes) die Unterweisung der Jugend nach ihrem Nutzen einzurichten, mit praktischen Maßregeln (Schulgestaltung) proklamiert und ausführt, legt ihre zerfasernden Hände an die letzte Wurzel der Judenheit.

Wenn es noch so wäre, daß lediglich, wie man (Nietzsche) früher wollte, die Mißratenen und irgendwie zu kurz Gekommenen in diese Strömung gerissen und zum Heile des Volkes unfruchtbar gemacht würden, könnte man sie mit Gelassenheit ihren Weg nehmen sehen. Aber das Gegenteil tritt ein; was heute von Jüdinnen zu ihr hindrängt, sind vielfach unsere besten Mädchen: mit geistiger Energie auf Unterweisung aus, gesund und geduldig im Erarbeiten, fern von jeder Spielerei mit ihrem Geschick; durstig nach Kultur, die Seele zu erfrischen, feinen Empfindens unter einem Zustande leidend, den sie als unwürdig empfinden, die Leistung erstrebend als Legitimation ihrer Persönlichkeit, mit Hingabe an Idee und Ideal hängend wie nur je echte Jünglinge, die Sinne durch Arbeit bändigend, und alles Persönliche einer Sache opfernd, die sie als wertvoller empfinden als persönliches Glück. Sie verzichten darauf, auch in der Ehe, vorläufig und früh ein Kind zu haben, das sie doch ersehnen, um einer Arbeit zu dienen, der sie sich hingegeben haben; sie wollen der Kamerad des Mannes sein, den sie sich selbst wählen; sie stellen sich als tapfere und entbehrungsfrohe Soldaten in die Reihen von Allgemeinheiten und kämpfen für ihr Geschlecht und für zukünftige Frauen, für Kulturparteien, für das Proletariat, für die Erziehung fremder Kinder; und sie sehen nicht, daß ihre eigenen und ihr Volk dabei vernachlässigt werden und gefährdet.

Gibt es dagegen keine Hilfe? Und wenn man etwas Rettendes tun kann, was? Allein auf jene bauende Kraft der Natur sich zu verlassen, die in der jungen Frau, allem bewußten Wollen zum Trotz, die Urtriebe wieder heraufholt und ein mütterliches Wesen aus ihr macht, das vieles einst Angebetete einfach ver-

gißt, wäre optimistisch fahrlässig, und wenn diese Wandlung auch oft eintritt, kann sie, von der Erziehung zernagt, in späteren Generationen an Macht verlieren, die sie heute noch hat. Ferner wäre es ganz vergeblich und töricht, etwa rückschraubend den geistigen Drang der Mädchen einzudämmen, die Möglichkeit zu lernen ihnen zu nehmen, und anstatt die neuen Kulturbestandteile verarbeiten zu lassen, sie künstlich auszumerzen. Eine politische und allgemeine Bewegung, wie die Demokratie sie darstellt, ist weder zu hemmen noch zu brechen; man wird sie überwinden, indem man ihr in einer Richtung, nämlich der auf die geistigen und politischen Rechte, alle Hemmnisse wegnimmt, jeden vergiftenden und die Seele zerstörenden Kampf vermeidet (England!), und auf der neuen Plattform freier Betätigung, wie sie der Zionismus in sicherem Instinkt den Frauen sofort gewährt hat, die alte unveränderliche Rangordnung wieder herstellt, auf deren oberster Stufe das unsterbliche Symbol der Mutter mit dem Kinde thront.

IV.

Die Demokratie verkehrt im Juden das Wertgefühl, sie leugnet die zu tiefst im Wesen begründete Verschiedenheit von Mann und Weib und gefährdet damit die Dauer des Volks; aber nicht allein dies ist, womit sie uns bedroht: sie geht darauf aus, den jüdischen Geist in seinem Innersten zu pervertieren, zu entwerten, zu zerstören. Dies zu erläutern, scheiden wir zunächst einige der Bedeutungen voneinander, die das Wort „Geist“ hat. Es bezeichnet zunächst die Einheit aller der Akte, in denen die Eigenart des Volkes sich auswirkt: seine Haltung zur Welt, zu Gott, zu sich selbst, die Emanationen, die daraus fließen (seine Kunst) und die Bilder (Ideale), unter denen er sich selbst und seiner Zukunft Dauer wünscht. So etwa meint der junge Nietzsche den „deutschen Geist“, der nicht etwa erschöpft ist in der Summe des spezifisch deutschen Anteils an der Kultur der Welt (Philosophie und Mystik, Lyrik, Drama, Musik und Graphik seien genannt), sondern der als Antrieb alledem zugrunde liegt, es charakteristisch färbt und unformulierbar, aber ebenso unverkennbar aus ihm redet. „Geist“ bezeichnet zweitens in einer engeren Bedeutung alles, was von Lebensinhalten auf die Erkenntnis-

seite übertragen wird und den leidenschaftlichen Drang zu solch erkennender Gestaltung des Lebens. Das ist der „Geist", der, losgelöst von bestimmten Trägern, als Idee anderen Ideen, etwa der „Gewalt", gegenübergestellt wird. Drittens sondert man, wenn man vom „Geist einer Zeit" spricht, unter dieser Bezeichnung das aus, was sie an richtunggebenden Tendenzen beherrscht hat; hier ist Geist nicht mehr Erkenntnis, sondern Programm, Forderung, Maßstab: man kann sich gegen diesen Geist versündigen, z. B. gegen den des 18. Jahrhunderts, wenn man intolerant, gegen den des 19., wenn man antiexperimentell verfährt. Auf derselben Basis spricht man vom Geist einer kulturellen Bewegung (Geist der Aufklärung, der Demokratie), wenn man ihr Wesen knapp zusammenfassen will. Viertens gebraucht man Geist, mit einer Person als Träger verbunden (die großen Geister der Menschheit); was damit gemeint ist, braucht hier nicht zergliedert zu werden; und während man unter einem „geistvollen" Menschen oft nur einen auf besondere Art klugen Menschen versteht, der seine Klugheit in gewissen, anmutig-überraschenden Worten äußert, so daß hier Inhalt und Form in einem Gleichgewicht schweben, zum erstenmal aber das Formulieren in den „Geist" mit eintritt, bleibt als fünfte Art jener Geist zu nennen, der fast nur Form des Denkens ist, dem esprit entspricht, den man am Geistreichen findet, und der in einer gewandten und schlagfertigen, zugleich einseitigen und Unerwartetes verbindenden Behandlung irgendeines Vorkommnisses bestrebt, am Worte und an der Oberfläche des Ereignisses haftet, und sich in der Absicht betätigt, ein Lächeln oder Lachen zu erregen, in dem Bewunderung für den Geistreichen und die Niederlage des Belachten enthalten sein sollen.

Das folgende soll die Notwendigkeit dieser Scheidungen erbringen, die, so vorläufig, unvollkommen und grob sie hier stehen, genügen werden, um die Analyse dessen zu fördern, was heute als der „jüdische Geist" gilt und was wirklich häufig dort angetroffen wird, wo Juden an Kulturbewegungen einen zahl- und einflußreichen Anteil nehmen: in der politischen Presse, der Börse, der kritischen Literatur über Künstler und Kunst. Dieser Geist ist zunächst offensiv, angreifend, mit zwei charakteristischen Eigenheiten: er hat keine Achtung vor dem An-

gegriffenen, was sich im Ton ausdrückt, und er benutzt entweder von vornherein, oder wenn er zunächst nicht erfolgreich ist, das Mittel, eine Sache zu fällen, indem er die Personen bekämpft, die sie tragen — beides und besonders das zweite oft sehr naiv: er weiß nicht, daß man auch anders verfahren kann. Wird er selbst angefeindet, so antwortet er durch Gegenangriff. In guten Fällen attackiert er fanatisch, in anderen kalt und frech. Er fühlt sich als Sieger, wenn der Gegner schweigt oder wenn die Menge ihn dafür hält; das Mittel, das am sichersten dazu führt, ist die Preisgabe an das Gelächter, demgegenüber sich der Angegriffene, je vornehmer und zarter er ist, um so weniger wehren kann; Wehrlosigkeit gegen Plumpheit aber deutet er als Minderwertigkeit gegen Stärke. Bergson hat das Lachen der Menge gedeutet als die Korrektur, die sie an dem einzelnen macht, wenn er, sein Ziel ohne Rücksicht verfolgend, den glatten Verkehr der Gesellschaft hemmt; aber er hat, leider allzu verschleiert, auch darauf gewiesen, daß es manchmal (in Wahrheit kann es aber stets so sein) die Rache des Schlechten an dem Besseren ist, die Gehässigkeit des Oberflächlichen, praktisch Geschäftigen gegen den Vertieften, Wesentlichen, echter Lebenden, der freilich in die Maschinerie dieser Zivilisation störend hineingerät. (Ein Gelehrter, der auf der Straße stolpert, fällt und den man auslacht, kann recht gut von der Inspiration befallen und im Schauen des Wahren begriffen gewesen sein . . .) Um den Gegner lächerlich zu machen, hat er alle jene behenden Mittel zur Verfügung, die dem „Geistreichen“ geläufig sind, die so leicht, so billig und darum so ansteckend wirken, und vor denen die Leute bewundernd stehen, geblendet von soviel „Geist“. Der Gegner selbst aber ist notwendig ein Wert, der diesem Geiste deshalb ärgerlich ist, weil er ein höherer ist als er selbst, ohne daß er ihm als „höherer“ deutlich bewußt gegeben sein muss (Kritiker gegen Produktivität). Da der gesunde Menschenverstand der entscheidende Richter ist, die Majorität des Beifalls den Sieg bestimmt und jeder das Recht hat, seine Meinung zu sagen (Stimme des Abonnenten, des Käufers, des Wählers): da aber Gleichheit der Rechte Gleichheit des Wesens zur Voraussetzung hat, und da endlich das als gut gesetzt ist, was den meisten gefällt, d. i. nutzt, so ergibt sich hieraus, daß der Kampf

gegen jederlei Bevorrechtigung gerichtet ist, die nicht durch Arbeit, d. i. materielle Leistung und materiellen Erfolg, verdient ist; und um auch diese Stufe, so wenig besagend sie an sich ist, zu verhindern, wird die Gleichwertigkeit aller menschlichen Arbeit verkündet, die in der gleichen Zeit geleistet wird, so daß nun jede Arbeit ihres Lohnes, d. h. alle Arbeiter des gleichen Lohnes wert seien. Auch ohne diese letzte Folgerung erkennt man längst den Geist der Demokratie, der beweglichen Modernität, die gegen veraltete Vorurteile und Ungerechtigkeiten zu Felde zieht. Die Formel für Gerechtigkeit heißt hier nicht Jedem das Seine, sondern Allen das Gleiche (also dasselbe Zuchthaus für Oscar Wilde und irgendeinen Rindfleischesser); zugrunde aber liegt jene falsche Rationalität, die das Wesen der lebendigen Ordnung verkennend und den Menschen unter dem Gesichtswinkel entweder der mathematischen oder der mittels Maschinen hergestellten Gleichheit (zweier Dreiecke oder zweier mechanischer Produkte, Stecknadeln etwa) begreifend, in einem völlig irregehenden Abstraktionsprozeß am Leben vorüber das Leben zu ordnen versucht. Da der moderne Staat sich theoretisch diese Lebensanschauung längst angeeignet hat, an der praktischen Durchführung aber scheitert, so ist der Ungerechtigkeit kein Ende, und so ergibt sich ein Gefühl des Entrechtetseins durch Staat und Gesellschaft, dessen entrüstetes und unablässiges Angehen gegen dieses Unrecht von denen, die auf Grund natürlicher Wertordnung diese Vorrechte innehaben (Offizierkorps, gewisse Gesellschaftsklassen) als Aufdringlichkeit, Mangel an Takt und Frechheit empfunden wird, während die Unrechtleidenden in das Pathos des manchmal falschen, manchmal echten Schmerzes fallen können, das allerdings, wenn der Anlaß dem Beurteilenden allzu gering und die Gebärde dafür allzu groß und heftig ist, als Pose und Sentimentalität erscheinen darf; und schließlich kommt dazu, daß die Ausgeschlossenen, denen man ein theoretisch zugebilligtes Recht faktisch verweigert, sich als die Geistigen empfinden müssen, die der brutalen Gewalt widerstehend es darauf ankommen lassen, ihr Opfer zu werden, woraus das Hochgefühl des eigentlich Überlegenen, der nur um der Sache, der Gerechtigkeit willen ficht, ressentimental quillt. Erfolgen nun alle diese Äußerungen mit der Vehemenz und Lebhaftigkeit von

Wort und Gebärde, die dem heftigeren und schnelleren Gemütsleben eines schwarzhaarigen Mittelmeervolks entsprechen, unter langsameren und gezügelten blonden Nordländern, so berührt auch diese Fremdheit weit peinlicher als objektiv begründet, und ein Gefühl der Ablehnung gegen den Geist eines so undisziplinierten Volkes stellt sich ein, während der Abgelehnte findet, daß jener „sich habe".

Ist dies der „jüdische Geist"? und wenn er's, vag gezeichnet, sei, was ist an ihm gemein jüdisch und nur an Juden gebunden? *Nichts.* Die Manieren der Presse und der literarischen Fehden findet man alle in der völlig judenfreien Presse etwa des deutschen achtzehnten Jahrhunderts, in den heute völlig unbegreiflichen Rohheiten und Niederträchtigkeiten der Gelehrten- und Cliquenkämpfe jener Zeit überboten (das bekannteste Beispiel ist ja in Klotz kontra Herder und Lessing gegeben); den Geist als Waffe handhabten Swift und Voltaire weit schonungsloser als etwa Heine und Börne, und der falsche Geist ihrer Nachahmer war um nichts artiger als der der heutigen Journale. Daß der demokratische Geist in England wie im vorrevolutionären Frankreich ganz ohne Mitarbeit der Juden sich ausbildete, braucht bei der historischen Lage der Juden nicht erst bewiesen zu werden, und der Geist des Geldmachens war den Lombarden gegeben wie den Griechen, wie nicht zuletzt den Engländern, ohne daß sie von Juden zu lernen brauchten. Und da weiter vorn gezeigt wurde, daß Emporkömmlinge jedes Volkes sich über Jahrtausende hin gleichen (man sehe Trimalchio neben Herrn Türkheimer aus H. Manns „Schlaraffenland") so braucht nur darauf verwiesen zu werden, daß die Juden selbst in ihren politisch oder kulturell selbständigen Gemeinschaften weder eine Demokratie, noch eine Presse, noch eine überwiegend kaufmännische Organisation des Lebens ausgebildet haben. Der sogenannte „jüdische Geist" erweist sich als der Geist der Demokratie, der den Esprit als Kampfmittel und den theoretischen Geist gegen die Gewalt als Helfer genommen und zersetzt hat, gehandhabt von fremdrassigen Menschen.

Woher aber, muß jetzt gefragt werden, der intensive Anteil der Juden an diesem Geiste? Woher die ungewöhnliche Widerstandslosigkeit dieser zähen Menschen gegen den fremden Geist?

Zunächst wäre zu sagen, daß er und sein Vorbereiter, die Humanität des 18. Jahrhunderts, mit einer messianisch anmutenden Beglückung an sie herankamen: aus Verachteten sollten Brüder werden, in Jahrhunderten war ihnen Unrecht geschehen und das wollte man alles gut machen, die Revolution war der Föhn, der den Frühling der Völker verkündete. Die Kultur, die sich ihnen zugleich öffnete, jene echte weltbürgerliche Atmosphäre um Goethe, Schiller und Humboldt wie vorher um Lessing, Herder, Klopstock und Kant, die keinerlei Volkskultur sein wollte, sondern sich, mit dem Rechte der genialen Menschen, über das Nationale aufragend ins Reinmenschliche streckte, war gewiß geeignet, zu verführen; bei einigen dieser Geister drückte sie sich in denselben Worten aus, die die Revolution unaufhörlich wiederholte (Schiller, Herder, Klopstock). Als man nach 1815 wieder in jene Zustände zurückgeführt werden sollte, deren man längst entwöhnt war, hatte man den Staaten Bürgerdienste mit Gut und Blut geleistet, und in der ganz ebenso unterdrückten Demokratie fand man den Genossen des Geschicks, den Helfer für später, dessen einzige Waffe eben die Presse war, die man durch strenge Zensur an offener Scheltrede hinderte und zum Geist zwang. So bildeten für die theoretischen Juden die Presse und die Literatur, für die praktischen der durch Maschinen und Politik beflügelte Geldmarkt die Becken, in die sich ihre Aktivität ergießt; und sie werden, paradox genug, die Führer der Demokratie und ihres Feindes, des Kapitalismus, die beide den gleichen, den Juden allein erreichbaren, Maßstab des materiellen Wertes ausbilden; die Tradition übt ihre übermittelnde Wirkung, und so wächst beiden Bewegungen ein durch Erfolg, politische Verhältnisse und Nachahmung stets größerer Anhang zu.

Es wäre gut, wenn dem so wäre. Denn man hätte alle Ursache zu glauben, daß eine veränderte Umwelt jene Erscheinungen beseitigen müßte, die im wahren Wesen der Juden keine Verankerung erfahren haben könnten, so daß etwa bei durchgesetzten demokratischem Staatsideal oder in einer eigenen zu gründenden Gesellschaft, wenn jener Druck von neuem aufhört, der diesen Geist den Juden gleichsam anpreßt, das Fremde abfallen und der echte Jude wieder erscheinen würde. Aber es ist vielmehr so, daß im Wesen des Juden Züge enthalten sind, die dem Geiste

der Demokratie verwandt sind, und diese sind es, die die wahren Ursachen des jüdischen Anteils an ihm ausmachen, wenn sie auch verzerrt und flacher und oft anders gerichtet erscheinen als jene. Die starke Intellektualität des Juden und sein logisch-mathematischer Geist verführen ihn, die vorhin geschilderte Mechanisierung der Welt, ihren rationalistischen Aufbau und die Abstraktion vom Leben mitzumachen. Die Überlegenheit des Erkennenden über das Erkannte wird ihm zum Hochmut gegenüber allem noch Undurchleuchteten, Dumpfen, Unerkannten, oft der theoretischen Erkenntnis überhaupt Entrückten. Die Idee der Gerechtigkeit, selbst in der Verkehrung, die wir sahen, ergreift ihn mit unaussprechlicher Gewalt und macht ihn, den sittlich Fordernden, blind für den Irrtum, in den er gerissen wird. Das Pathos der Propheten, die die ethische Durchdringung der menschlichen Existenz wieder und wieder dem von Lust und Bequemen regierten Dasein abverlangen, entzündet sich für den geknechteten Menschen. Die messianische Hoffnung scheint in dem Zukunftstraum des von der Demokratie erbauten Sozialismus eine Verwirklichung in der Zeit zu finden. Die Lust am Geiste, die in der talmudischen Dialektik noch immer an das Streben gebunden war, die Erkenntnis zu verfeinern und zu klären, und die leidenschaftliche Hingabe an sie, vergessen diese wohltätige Hemmung und stürzen sich aus Freude der Betätigung in jeden Kampf. Die literarische Begabung des Juden läßt ihn jede Sprache handhaben und entzieht der eigenen, strengeren und schwierigeren, den größten Teil aller lebendigen Zuflüsse. Und die Religion selbst endlich, sie, die dem Menschen im Juden schließlich im Hinstreben zu Gott keinen Vorrang gibt vor dem Menschen im Nichtjuden, macht, daß er um so leichter dem Menschen glaubt, den der demokratische Geist erfindet und der mit jenem ersten nur Name und Physis gemein hat.

Dies ist die Gefahr für den jüdischen Geist: daß er das Leichte für das Schwere nehme, das Moderne für das Ewige, das Surrogat für die Echtheit, das Ventil für den rechten Ausweg, daß er sich vergeude anstatt sich zu bewahren und das Eigene vergesse, um einer unechten Menschheit unecht zu dienen. Auch ein Volk dient der Menschheit in Wahrheit nur, wenn es sich selbst im rechten Ernste dient.

Und was tut uns not? Wohin greifen wir, um nicht zu fallen? Wir sind ganz allein, niemand kann uns auch nur mit seiner Stimme einen Rat rufen, niemand, der nicht zu uns gehört und mit uns erschrickt. Aus uns muß der Entschluß und das Bekenntnis und die Tat springen, oder wir sind Verlorene und dahin. Wir müssen anders werden, neu werden; dies muß unser Entschluß sein, und wenn es in uns zustande gekommen ist, dieses Zufallen aller anderen Türen, dieses Schreiten durch die einzige offene Pforte, dieses Verbot jedes Rückwärtssehens, dieses Vorwärtswollen Zähne auf Zähne gesetzt — wenn dieser Entschluß die Seele zusammengerafft hat, so hat die Erneuerung begonnen. Sie muß mit ihm beginnen. Unmöglich, sie echt zu schauen und sie dann nicht wollen, ohne daß man ein Schlechter sei. Es ist Bubers Wort: Erneuerung; er als erster hat es uns verkündet, hat es gegen Evolution aufgerichtet, wie eine verbietende Hand, gegen jenes auch dem Schwächsten und Feigsten mögliche Vorwärtskriechen um ein Stückchen, gegen den Fortschritt, der nicht wagen darf zu sagen, wohin er schreiten will. Er hat weiter gesagt, daß sie nichts hinzufügen werde zur Seele und nichts hinwegnehmen, und dennoch wird die Seele anders sein und so neu wie jener Naaman, der blühend wie ein Kind aus dem Jordan stieg in seinem großen Glauben, wo er doch vorher ganz aussätzig zum Propheten kam. Wie es aber geschehen wird, dieses große Zusammenschlagen der Fluten und dieses Hervortreten in Neusein, darüber hat er geschwiegen und so auch uns geheißen, zu schweigen; wir wissen es nicht. Nur bereit sein sollen wir und so bereiten. Und darüber weniges zu sagen ist uns gegeben: wir sollen wesentlich werden.

Wesentlich werden. Wir sind es nicht, und darum ist nichts um uns wesentlich. Der Apfel, den wir in der Hand halten, ist uns ein Ding, das man essen soll, oder ein Ding, das gewachsen ist, oder ein Ding, das man erkauft, oder ein farbig rundes Ding oder ein Ding zu erkennen; aber nicht jene schlichte Fülle „Apfel“ genannt, die wir schauen können und in der wir, wenn wir uns ihr nahen vertieft nur in sie, einen Blick in die Welt der wahren Existenz tun. Was uns heute die Dinge verdeckt, das ist ihre schlimme Verflochtenheit in den Nutzen, die Praxis, und die Maske, die die Gewöhnung und falsche Schulung ihnen

gibt. Und so sind wir Juden, Juden aufs Geratewohl, ohne zu wissen, was das heißt, Jude sein; sind Juden nicht viel anders als wir Leser sind, und Verkäufer und Spaziergänger und solche, die sich Krawatten umbinden. Viele glauben, Juden zu sein, weil sie sich laut so nennen, oder weil sie allerlei für eine Partei im Judentum tun, oder weil sie andere für diese Partei anwerben, oder weil sie die Riten einer sterbenden Kirche treu und ehrlich befolgen; anderen genügt, daß sie eine Stimme in sich reden hören: du bist Jude, und nichts tun, diese Stimme stumm zu machen. Noch andere sind für kurze Zeiten Juden mit ganzem Herzen und ganzer Seele, wenn ein heiliger Tag sie erschüttert oder das martyrische Sterben ferner Brüder; aber die Glut erlischt.

Wesentlich werden: was hieße das? Bei allem, was wir erleben, im Denken oder in der tätigen Welt, ganz gegenwärtig zu sein. Nicht mehr mit Abkürzungen vorlieb nehmen, ehe wir nicht mindestens einmal das Ganze, das sie meinen, völlig erfüllt und vollzogen haben, so daß wir später stets, wenn die Abkürzung auftaucht, in einem blitzgleichen Blick uns das Ganze wieder vor die Seele stellen können. Schauen lernen, wie der Dichter schaut und der Philosoph, dem das Wort nie mehr etwas anderes sein kann als das Symbol einer Wesenheit, wenn er einmal die Wesenheit selbst erblickt hat. So einmal schauen, was Jude ist; es nie mehr vergessen; versuchen es zu sein, es zu leben. Es ist uns noch nicht gegeben zu sagen, wie das ist; das Erlebnis mitzuteilen, es in klarer Sprache zu gestalten. Mag man uns unterdes für Stammler halten, für Redner oder Schauspieler — was liegt daran, wenn wir nur streng gegen uns sind und jede Widerrede unterlassen? Vielleicht kommen uns einmal auch dafür Worte. Die den gleichen Weg gehen, werden uns verstehen; und vorläufig ist jeder mit seinem Erlebnis allein.

Wesentlich werden, heißt die Demokratie überwinden. Wer sein Eigensein, seine unvergleichliche Einzigkeit erfaßt hat, wie sollte der an Gleichheit glauben? Wie sollte der vergleichen können mit jenem unzufriedenen Blick, der in sich selbst ruht und jeden Augenblick die endlose Mannigfaltigkeit an sich herantreten fühlt, damit er ihr gerecht werde? Wie sollte nicht die Begierde schwinden, anders zu sein, und in irgendeinem anderen

Sinne reicher zu werden als in der Bereicherung der Seele durch Erleben, mehr zu werden anders als mehr er selbst zu sein? Wie sollte Unzufriedenheit bleiben dort, wo die Gerechtigkeit jedes Dinges geschaut wird? Wie sollte die Leere bestehen bleiben, die heute so grell und verzweifelnd den Menschen von sich selbst forttreibt, wenn er erst angefangen hat, zu sehen, daß er bis jetzt von Fülle umgeben war und selbst angefüllt mit Unbemerktem, Unerlebtem, das nun bewältigt werden will? Wie sollte der unruhig bleiben, dessen Dasein plötzlich ins Gleichmaß der Welt gestellt ist? Und das Recht des Menschen an die Welt, kann es gestört werden durch den Anblick anderer, Höherer, mit anderem und höherem Sein, die anderen und höheren Aufgaben folgen: wenn er selbst seine Notwendigkeit sieht und die Unersetzlichkeit seiner eigenen Aufgabe, und daß niemand als er sie auf seine Weise erfüllen kann?

Wesentlich werden: dabei kann niemand dem anderen im Anfang helfen. Jeder muß eines Tages geweckt werden, von einem Wort, das plötzlich seinen Sinn verliert, von einer Tat, die er getan hat, ohne daß er sie gewollt hat, von einem Buche, von der Gebärde eines Vorübergehenden. Und so muß ihm einmal sein Judesein so nahe rücken, daß er sich entsetzt, oder so fern, daß er es ganz überblickt und erstaunt, oder es muß ihn ganz durchdringen und aus ihm ausstrahlen so glühend, daß alle seine Dinge um ihn daran teilhaben und sich sondern in solche, die sich einfügen, und solche, die tot bleiben. Einmal muß er sein Judentum an die Welt um ihn und in ihm als Maß legen, messen und scheiden. Darauf aber wird ihm vergeblich scheinen, Religion zu sehen oder Nationalität oder Rasse, sondern eine tiefere Einheit wird ihm aufgehen, und es wird ihm oberflächlich scheinen, sie in dieser oder jener Formel zu verengen. Jüdisch sein wird sich ihm darstellen als eine bestimmte Weise als Mensch zu leben.

Wesentlich werden: dagegen streitet die Zeit um uns und in uns. Wenn wir arm sind, zwingt sie uns, irgend etwas von uns zu verkaufen, um davon zu leben, und ein beständiger Zwist ist da, denn wie können wir einen Teil unseres Wesens verkaufen, ohne daran zu leiden? Wenn wir von Geburt und so durch Zwang zu Menschen gesellt sind, die uns verhindern wollen, unser

Wesen zu vollziehen, damit wir dem Bilde gleichen, das sie sich von uns gemacht haben; die uns voll besten Willens und „zu unserem Glück“ in den Formeln des unlebendigen Lebens zurückhalten und darauf sinnen, uns darin festzumachen — wie können wir vollkommen werden und wirklich, ohne gegen sie zu kämpfen und daran zu leiden? Wenn uns eine Aufgabe, die wir innerlich bejahen, in diese Zeit stellt, wie sollen wir uns aus ihr entfernen? Und wenn wir erkennen, daß auch diese Zeit auf dem Wege der Menschheit ein sehr nötiges Tor ist, zu durchschreiten, wie können wir seitwärts gehen? Da zeigt sich, daß es für uns nichts anderes als eine stete Aufgabe sein kann, wesentlich zu werden, daß wir in einem beständigen Zwiste leben müssen, und daß wir unaufhörlich dieses Aufgegebene vor Augen haben müssen, unverzagt und demütig, wenn uns nicht gegeben ist, es ganz zu vollbringen. Wir sind das Geschlecht, das in der Wüste wandert und sterben wird.

Wesentlich werden: uns ist es nicht gegeben. Aber der große Ernst und die große Freudigkeit soll uns bleiben, daß wir nicht vergebens wandern, jeder für sich an seinem Stabe. Wir schauen um uns und sehen, daß wir mehrere sind und zuletzt viele. Und der Weg, den wir gemacht: Spätere brauchen ihn nicht noch einmal zurückzulegen. Und wir rufen einander zu und sind uns Gefährten und Vorposten. Denn wir glauben, daß aus den Vielen das Volk werden wird, wenn wir sehen, daß wir allesamt jung sind und wissen, daß andere auf uns blicken, zweifelnd, hoffend, ob wir es wohl vollbringen werden. Wir werden es nicht vollbringen, aber was liegt an uns? Die anderen, diese Späteren werden es vollbringen, einmal, dereinst, nicht am Ende der Zeit, sondern in der Zeit. Nicht gleich, nicht bald, denn ein Volk wächst langsamer als ein Wald, aber kein Schritt kann jemals zurückgenommen werden, der einmal vorwärtsgegangen ist. Wir glauben an den Frühling und an die Wiedergeburt und an das Volk, das nicht stirbt. Wir glauben an den Weg und den Willen. Wir gehen.



PROBLEME DER GEGENWART UND DER ZUKUNFT



Das Erwachen der jüdischen Seele*)

Von Nathan Birnbaum

Es gibt heutzutage viele, die auf die Frage, ob das Judentum eine Zukunft hat, ob es bestehen und würdig bestehen wird, mit Nein antworten. Soweit sich diese Verneiner außerhalb des Judentums gestellt, die Beziehungen zu ihm gelöst, daher auch den Sinn für sein Wesen und die Witterung für das Werden in ihm verloren haben, kann ich ihnen eigentlich nicht gram sein. Aber wenn ich auch in den verschiedenen nationalgesinnten Gruppen solchen Verneinern oder zumindest Zweiflern begegne, — und zwar geständigen und nicht geständigen, tragischen und komischen, seufzenden und lachenden, schwerfälligen und leicht koketten — dann — kann ich sie nicht mehr so ruhig hinnehmen. Wohl begreife ich auch sie, begreife sie als Produkte des mechanistischen Nationalismus der letzten Jahrzehnte in seinen verschiedenen Formen, als die Zeugen der Verwirrung, in die er mündete und münden mußte. Aber ich ärgere mich doch auch schon ein wenig über ihre schlotternde, winselnde, lächelnde Impotenz; und daß sie sich, die Zwerge, in ihren Kähnchen an das große Schaufelrad des jüdischen Volksschiffes heranwagten, dessen mächtiges Gebrause sie nicht zu deuten vermochten, dessen Kraft sie nicht ahnten und an dem sie nun jämmerlich zerschellen müssen.

Und gerade diesen Leuten gegenüber erkläre ich doppelt gerne, was ich auch sonst nicht verschweige, daß ich mit zwingenden Gegenbeweisen selbstverständlich nicht dienen kann, wohl aber voll und ganz an den Weiterbestand, an die Erhebung und an die Zukunft, an die Ewigkeit des jüdischen Volkes glaube. Ja, an seine Ewigkeit. Daran, daß ein Ewigkeitsfunke in die Seele dieses Volkes gefallen ist, der wohl manchmal unter Schutt und Asche zu verglimmen scheint, aber immer wieder aufglühen muß und das Volk nicht sterben läßt, nicht sterben ließ, nicht sterben lassen wird. Niemals, niemals!

Darum schreckt mich auch nicht das Golus mit allen seinen Bitternissen und Katastrophen. Es ist wahr, daß, wenn gehäufte

---

*) Dieser Aufsatz ist das nunmehr ein wenig geänderte Original eines im IV. Heft des Sammelbuches „Heathid" in hebräischer Übersetzung erschienenen, vor zwei Jahren geschriebenen Artikels. N. B.

Schläge auf die jüdischen Köpfe niedersausen, dann einzelne und ganze Gruppen betäubt, entwürdigt, losgerissen werden und in fremden Welten spurlos untergehen. Aber es bleibt doch stets ein Zentrum unseres Lebens, wo die Ewigkeit still weiter waltet. Zerschlug man uns doch einmal unsere staatliche Existenz, und wir haben uns dennoch herausgewunden, haben dennoch Leib und Seele unseres Volkes gerettet. Und nun sollten wir zugrunde gehen, weil sich da und dort weitere Katastrophen ereignen — nun, da die Verteilung über die ganze Welt hin selbst eine Art Existenzgarantie bietet? Wobei mir diese Verteilung auch kein mechanischer Zufall, sondern wieder nichts anderes als Wirkung und Erfüllung unserer Ewigkeit zu sein scheint.

Aber ich glaube nicht nur nicht an den Untergang des Judentums, sondern auch an seine Erhebung und glorreiche Zukunft. Und auch insofern schreckt mich das Golus nicht.

Gewiß haben wir große Zeiten erlebt in unserem Lande, gewiß hat es seine große Rolle gespielt im gewaltigen Ewigkeitsdrama unseres Volkes und wird sie sicherlich irgendwie wieder spielen. Aber es sah uns auch in großen Niedergängen, es hat den Abstieg, den seelischen meine ich, nicht nur den staatlichen, nicht verhindern können. Und andererseits ist das Golus nicht so trostlos, wie es leicht einknickenden Geistern erscheint. Gewiß hat es uns bisher nicht die allerstolzesten Aufschwünge gebracht, aber sicherlich doch manches Große und Ewige, das alle Übertreibungen der Goluszitterer nicht aus der Welt schaffen werden. Und die Zukunft kann diesbezüglich mehr leisten als die Vergangenheit. Denn wohl bleibt das Territorium noch für lange, lange Zeit die praktischste und sicherste Unterlage nationaler Kulturen. Aber es ist doch deutlich zu sehen, daß sich diese, wenn auch sehr langsam, so doch sicher, von der unbedingten Notwendigkeit großer, zusammenhängender Territorien immer mehr emanzipieren. Immer weniger bedarf die Bodenständigkeit des Territoriums, damit ihre ursprüngliche und wahrhaft entscheidende Unterlage, die einzelne Örtlichkeit, zur Geltung komme. Der moderne Verkehr zeigt sich immer mehr befähigt, den Zusammenschluß der bodenständigen, örtlichen Kulturzellen zur nationalen Gesamtkulturarbeit zu vermitteln. Und gerade das jüdische Volk hat es in dieser Hinsicht schon zu einer stark ent-

wickelten Übung gebracht, alles weist darauf hin, daß es sich auf diese Art interterritorieller Einheitskultur immer mehr einrichtet. Es braucht also auf keinen Fall zu verzweifeln.

Man sagt, daß, weil Israel seinen Staat verlor, sich sein Genius von ihm wandte. Aber richtig ist das Gegenteil: weil sein Genius ermattete, weil es noch nicht reif war, um den ihm eingeschriebenen ewigen Plan in seiner ganzen Herrlichkeit das Leben selbst erfüllen zu lassen, ein Leben ohne ihn aber — rein wie es die Völker lebten und ja auch noch heute leben — ihm doch zu schal, zu widerwärtig, zu unwürdig vorkam, um Mühe und Liebe daran zu wenden — darum starb das Reich. Und wenn das Golus dessen Todesursache als Erbschaft mitschleppte — natürlich, ohne daran zu sterben, Golusse vergehen eben nicht wie Reiche, — so ist das nicht seine Schuld. Es liegt eben nichts vor als eine große Stockung, die noch auf dem Boden des Landes Israel entstand und noch heute anhält — eine Stockung, die kommen mußte und wieder schwinden wird, wenn das Volk auf dem Wege seines Planes wieder reif geworden sein wird.

Ich liebe Erez Israel. Ich glaube an seine Zukunft. Ich glaube, daß Israel dereinst auch dort wieder Großes vollbringen wird. Ich begrüße jede Tat, die in stiller, bescheidener und inniger Liebe zu Erez Israel getan wird, — in einer Liebe, die Vorbild und Teil künftiger Kraft ist. Ich freue mich, wenn solche Taten sich organisieren und summieren, aber ich bin längst über meine „Jugendsünde" eines mechanistischen Territoriums- und Staatsgedankens hinaus. Ich habe diesen Gedanken, der die Judenfrage von der zeitlich-weltlich-rationalen Seite irrationell, von der ewigkeitlich-geistlich-irrationalen Seite rationell beantworten will, als Irrtum erkannt. Ich brauche ihn nicht und ich glaube, daß ihn auch das Judentum nicht brauchen kann. Gewiß hat das Golus seine Dissonanzen und tragischen Momente. Aber doch, nur um so sicherer, wird es die Stunde der Reife bringen. Dann wird die große Stockung vorüber sein, und dann wird Israel sich erheben, neue Lebens- und Schaffensströme werden es durchziehen, im Golus und im Lande Israels.

Man wird mir entgegenhalten: Pogrome, Entrechtung, Verelendung, ewige Minderheitsstellung allerorten — wie soll da

die innere Wiedergeburt kommen? Wie soll sich da Israel erneuen?

Ich könnte diesem Einwande gegenüber darauf verweisen, daß sich heute unter den Zionisten nur mehr die wenigst Denkenden von Zion auch eine ausgiebige materiell-politische Hilfe für das Golus versprechen und könnte mit der Gegenfrage kommen: Wie, wenn wirklich schon ein jüdisches Kulturzentrum in Palästina besteht und dieses doch nicht imstande ist, den Schrecken des Golus zu wehren? Wie soll es trotz dieser Schrecken die Erneuerung Israels im Golus durchführen? Aber ich verzichte darauf. Ich kenne ja diese Fragen alle, kenne sie aus meinem eigenen Gehirne, das doch auch seine materialistische Frohnzeit mitmachen mußte. Gewiß ist mir auch heute klar, daß ein Volk nicht gedeihen kann, das nicht in gesunden politischen und ökonomischen Verhältnissen lebt, ja ich bin heute noch mehr als je ein Verehrer peinlichst geordneter Verhältnisse. Ich weiß jedoch auch, daß diese gesunde Ordnung selbst vom Geiste sich herschreibt, der sich als Genius einer Rasse oder eines bestimmten Volkes oder einer Zeit manifestieren mag, daß sie erst Wirkung und dann erst Ursache ist. Und ich weiß auch, daß ein geistig gesundes oder geistig genesendes Volk niemals *aus* seinen Verhältnissen sozusagen herausspringen will, sondern *an* ihnen seine geistgeborene Kraft und Lebenslust mit unbewußter Ausdauer versucht. So hat es im Grunde selbst das Israel des Mittelalters gehalten, das den widrigen Verhältnissen, die es umgaben, die geistige Existenz und ein gewisses Gedeihen abzuringen wußte. Und das Israel der nahen und der fernen Zukunft wird seine geistige Gesundheit und seine geistige Stärke dadurch zu beweisen haben, daß es seine denn doch gesteigerten Bewegungsmöglichkeiten benutzt, um sich trotz aller Drangsale nicht nur zu erhalten, sondern auch zu verjüngen und zu erneuen.

Ich habe es gar nicht nötig, die zukünftige Lage im Golus in rosigen Farben zu malen. Ich würde damit das viele Dunkel nicht wegwischen können, das unser noch wartet. Gewiß, wir werden vielleicht noch viele Jahrhunderte schwer zu leiden haben. Aber wir werden eben die Augen offen, die Köpfe klar und die Hände tatbereit halten müssen und halten, um allen den schwierigen Situationen gewachsen zu sein, um das Golus den

gegebenen Möglichkeiten entsprechend zu ertragen und zu überwinden. Und wenn einmal der Genius zu voller Kraft in uns erwachen wird, dann wird er in seiner siegreichen Majestät nicht zum geringsten Teile auch die Not und die Mühsal unseres Volkes hinwegräumen.

Wenn ich nun aber sagen soll, was ich mir unter jener auch das materielle Leben mittelbar bedingenden Reifung oder inneren Erneuerung des jüdischen Volkes vorstelle, muß ich zunächst auf das Verhältnis zurückkommen, das bei ihm zwischen seiner so stark betonten geistlichen Lebensauffassung und den weltlichen Aspirationen, wie sie normalerweise jedem Volke eignen, besteht. Und wenn ich hier wieder vorzugsweise von dem sprechen werde, was ich *glaube*, möge man sich erinnern, was ich eingangs darüber sagte. Es ist nun einmal meine Bescheidenheit und mein Hochmut zugleich geworden, gerade in derlei großen Fragen nicht mit allerlei zwingenden Beweisen zu flunkern, sondern einfach auszusagen, welche Antwort meine suchende Seele auf sie gibt.

Nun, ich glaube, daß das jüdische Volk seine weltliche Kraft einbüßen, aus seiner weltlichen Bahn gestoßen werden mußte, als der Impuls zu einer geistlichen Volksexistenz plötzlich mit einer gebieterischen Macht in ihm auftrat, die ihresgleichen nicht hatte und hat unter allen Völkern der Erde. Ich glaube, daß es deshalb seinen Staat nicht mit den nötigen Kräftegarantien ausstattete, daß sich deshalb seine Religion in der Form des stolzen Tempeltums nicht behaupten konnte, daß es deshalb zu wandern begann, als noch niemand es trieb, daß deshalb sein Jerusalem zweimal zerstört wurde, und daß es deshalb im Golus, was auch denkbar gewesen wäre, nicht zu einem Helden-, sondern zu einem Märtyrervolke gezüchtet wurde. Aber ich glaube nicht, daß das jüdische Volk ewig unter der Wirkung dieses ersten Stoßes stehen wird. Und ich glaube nicht, daß seine Entwicklung nach der geistlichen Richtung eine weltliche mit irgendwelchen Grundlagen von Macht und Freude durchaus ausschließt. Ich glaube vielmehr, daß Geistlichkeit und Weltlichkeit des Wesens, Heiligkeit und Weltleben im tiefen Grunde keine Gegensätze, sondern verschiedene Seiten vollkommenen Lebens sind, die sich ergänzen müssen, um das Leben eben vollkommen zu machen. Ich glaube,

daß Heiligkeit nicht gelebt werden kann ohne Weltlichkeit und Weltlichkeit tot ist ohne Gott, und ich glaube, daß dem jüdischen Volke mit seiner heißen Lebensbejahung weltliche Art, weltliches Glück und weltliche Macht adäquat sind und daß seine Seele unwillkürlich nach nichts anderem strebt, als das Exempel eines weltlichen Gottesvolkes zu statuieren. Nur daß eben Jahrtausende nötig sind, um die nach den gewaltigen Sensationen der Offenbarung begreifliche Einseitigkeit zu überwinden. Ich glaube, daß der verzweifelte Kampf des Tempeltums um seinen Bestand, die gewaltigen Kämpfe der Makkabäer, die entschiedene Ablehnung des Christentums, die verzweifelten Anstrengungen der Verteidiger Jerusalems gegen die Römer, endlich die ruhige Geduld des mittelalterlichen Judentums nichts anderes als Dokumente des ewigen Verlangens sind, sich von der erwähnten Einseitigkeit zu emanzipieren.

Ich würde auch die neueren, so vielfach auseinandergehenden und so vielfach verworrenen Bestrebungen, in Palästina, oder auf irgendeinem anderen Territorium, oder in der Zerstreuung selbst Stützpunkte weltlicher Kraft zu schaffen, zu diesen Dokumenten zählen müssen, wenn ich nur auf den Anklang und das Echo zu hören brauchte, die diese Bestrebungen in allerdings sehr geringem Maße bei den gläubigen Massen gefunden haben. Aber das eben kann ich nicht. Ich erkenne sie ja vielmehr der Hauptsache nach als Bewegungen der Intelligenz, jener Intelligenz, die ohne Rücksicht auf ihre jeweilige theoretische Stellung zur Assimilation seit dem Ausgange des jüdischen Mittelalters, seit den Tagen der Haskoloh sich gleich geblieben ist. Und ich weiß doch, daß seit diesen Tagen das Judentum weit weniger an seiner alten geistlichen Einseitigkeit, die ja sicher auch nicht zu halten ist, als an der Rebellion leidet, die seine Flachköpfe angezettelt haben, um aus dem jüdischen Volke gerade die Heiligkeit, gerade die Gottesvolkschaft, gerade den allereigensten Genius zu bannen. Wenn diese Leute heute nicht mehr assimilatorische, sondern quasi nationale Kostüme tragen, so können sie mich damit über ihren wahren Charakter nicht täuschen, erinnern mich vielmehr nur um so nachdrücklicher, daß es sich augenblicklich weniger um den Kampf gegen die alte, als gegen die neue Einseitigkeit handelt: um den Kampf gegen diejenigen, die

die Erhabenheit unseres Volkes zerpulvern wollen oder unbewußt an dieser Zerpulverung arbeiten. Oder wenn man den Beobachtungspunkt des Mitbeteiligten aufgibt: überhaupt nicht um den Kampf, sondern darum, daß die Wiederbesinnung des jüdischen Volkes auf seine Gottesvolkschaft und die Notwendigkeit, sie wieder einmal fortschreitend und gestaltend zu betätigen, auf der Tagesordnung steht.

Von diesem Gesichtspunkte aus sehe ich nun vor allem auch auf die Sprachenfrage.

Gewiß lassen es schon Erfahrungen und Erwägungen einfachster Art als mehr denn unwahrscheinlich erscheinen, daß Hebräisch jemals noch die *gesprochene* Sprache des ganzen jüdischen Volkes oder auch nur eines größeren Teiles desselben werden wird. Nirgends ist die gewaltige Kraft zu sehen, zu fühlen, die die tausende realen Widerstände überwinden könnte. Rein nationale Empfindung kann auf Grund neuerer Erfahrungen und Entwicklungen in den Massen die passive Sprachbeharrlichkeit auslösen, vermöge deren sie an ihrer Muttersprache trotz der ökonomischen Notwendigkeit, auch eine andere zu beherrschen, festhalten. Sie kann aber auf Massen, noch dazu eines verstreuten Volkes kaum so mächtig einwirken, daß sie im Wirbel des ökonomischen Lebens soviel Selbstdisziplin und Energie aufbringen, um eine nicht gesprochene Sprache neben die Sprache des ökonomischen Interesses und an die Stelle der übrigens oft auch im Wirtschaftsleben ausreichenden Sprache der häuslichen Gewohnheit zu setzen.

Aber mehr als alle diese Erwägungen gibt den Ausschlag, daß die völlige Wiederbelebung der hebräischen Sprache ein in seinen Grundzügen echt maskilisches, echt rationalistisches, schablonenhaft rationalistisches Ideal ist, das den innersten Lebens- und Entwicklungsgesetzen des jüdischen Volkes widerspricht und daher schon von dem Instinkte des Volkes, wie es heute ist, geschweige, wie es in Zukunft durch seine große Wiederbesinnung werden soll, abgelehnt werden muß.

Das Volk liebt Hebräisch. Gewiß! Aber gerade das nicht mehr gesprochene, das gebetete und das auf dem Wege religiösen und religionsgesetzlichen Studiums von Geschlecht zu Geschlecht weitergepflanzte, teilweise auch weiter entwickelte Hebräisch,

übrigens einschließlich der talmudisch-aramäischen Sprache. Das Volk fühlt und wird es früher oder später noch mehr fühlen, daß es in diesem Hebräisch, gerade durch seine Kanonisierung, gerade durch seine Verewigung, gerade durch sein Eingehen in das ewige Leben ein reiches nationalreligiöses Gut besitzt. In seiner Ehrfurcht vor dieser Ewigkeit und Heiligkeit des Hebräischen kann das Volk wohl noch Interesse für diejenigen gewinnen, die sich gedrängt fühlen, weltliche Literatur in hebräischer Sprache zu schreiben oder in hebräische Sprache zu übersetzen, — wobei die Tatsache des Nichtgesprochenwerdens den Dichtern ohnehin gewisse Grenzen zieht. Aber weiter wird das Volk niemals gehen, weil es Angst hat und immer haben wird, daß durch ein Hebräisch, welches etwa mit dem Anspruche einer ausschließlichen oder auch nur vorzugsweisen Literatursprache, oder gar des Gesprochenwerdens auftritt, seinem Hebräisch, dem ewigen, dem unsterblichen, Abbruch getan werden könnte. Das Volk fühlt eben, woher der Wind weht; es fühlt, daß die Idee des wieder gesprochenen Hebräisch — ganz abgesehen von der augenscheinlichen Unausführbarkeit des Planes — nichts anderes ist als ein Glied mehr in der Kette jener Bestrebungen, die bewußt oder unbewußt darauf abzielen, das Heiligkeitskapital des Judentums zu vermindern, sein Erbe aus der großen nationalreligiösen Epoche zu verweltlichen, es gründlich zu verphilistern.

Nun ist ja freilich ein derartiges geistliches Gut, wie die hebräische Sprache, nur als eine Zugabe möglich, die eine in so eminentem Maße geistlich gestimmte Nation, wie die jüdische allen anderen Nationen voraus hat. Und als Zugabe kann sie natürlich nicht die lebende, zeitlich lebende, kann sie nicht jene Sprache, die auch die weltlichen Bedürfnisse befriedigt, für das religiöse Leben entbehrlich machen, zumal, wenn dieses in eine Epoche der Steigerung und des Aufschwunges eintreten soll. Hierfür aber kann erst recht nicht ein neues Hebräisch in Betracht kommen, das man erst mühsam aus der Retorte des Philologen und philologischen Amateurs in den Mund und Sinn des Volkes bringen will, sondern nur eben seine Sprache, die Sprache, die es spricht, die aus seinen verstecktesten, geheimsten Seelenfasern Zufluß erhält. Und das ist eben für drei Viertel unseres Volkes — und gerade für jene drei Viertel, die noch

einzig und allein vollblütiges und keimkräftiges Judentum vorstellen, — die gesprochene jüdische Sprache, für die ja insofern auch schon die ersten Verkünder des Chassidismus Zeugnis abgelegt haben.

Unsere alten und neuen Maskilim, — die assimilatorischen sowohl als die nationalistischen, die bewußten sowohl als auch viele, die die maskilische Erbschaft längst überwunden zu haben glauben, während sie ihnen im Blute liegt, — fanden allerdings an dieser Sprache keinen Gefallen. Sie haben ihr sogar den entehrenden, völlig unzutreffenden Namen „Jargon" beigelegt. Aber das Volk hat ja gar keinen Anteil an dieser kleinen, zur höheren Ehre des Götzen Haskoloh begangenen Geschichtsfälschung. Und von ihnen selbst kann doch niemand verlangen, daß sie in der Herauskristallisierung des Jüdischen aus der deutschen Sprache die Wirksamkeit der jüdischen Volksenergie erkennen. Oder daß sie sich etwa gar darüber freuen sollen, daß uns der Genius unserer Geschichte zwei Sprachen geschenkt hat: Eine ewige, wie sie sich für das ewige Volk ziemt, und eine zeitliche, mit der es gleich anderen Völkern Ewigkeit und Zeit auf seine Weise erleben, miteinander im Leben verbinden kann? Wie sollen sie derlei erkennen und empfinden? Dann wären sie ja keine Maskilim mehr, und dürften nicht mehr Altertum einfach kopieren, dürften nicht mehr neue Seeleninhalte bagatellisieren, dürften nicht mehr Ewigkeit in Zeit zurückschmelzen wollen, nicht mehr jungen Kulturtrieben, Kulturformen, Kulturwerten mit der Frage nach dem Paßport und dem Geburtsschein entgegentreten.

Ich bin nun aber kein Maskil, und glaube daher an die Kraft, Bedeutung und *Zukunft* der jüdischen Sprache für die geistliche und für die weltliche Seite des jüdischen Volkslebens, — für die weltliche besonders auch als Basis kultureller Schöpfungen und als Grundlage autonomer Berechtigungen. Und ebenso glaube ich als Nicht-Maskil an die Kraft, Bedeutung und *Ewigkeit* des Hebräischen. Weil ich jedoch beide Sprachen als Notwendigkeiten vor mir sehe, jede mit ihren Wirksamkeiten und Kompetenzen, und weil ich überzeugt bin, daß die Haskoloh nun endlich doch ihrem Ende entgegengeht, glaube ich, daß das Leben den angeblichen Widerstreit von Hebräisch und Jüdisch

schlichten wird. Ich glaube daran voll und ganz, und mit inniger Freude, daß ich daran glauben kann.

Ich bin kein Maskil. Ich bin es nicht mehr. Schritt für Schritt bin ich auf dem Wege von der konstruierten abstrakten Nationalität zur lebendigen, konkreten Volkstümlichkeit vorwärtsgegangen, bis ich gewürdigt wurde, auch den letzten gehen zu dürfen. Und diesem letzten Schritte gemäß weise ich hier überhaupt ein sogenanntes rein weltliches Judentum zurück, ebenso wie ich ein sogenanntes rein geistliches zurückweise. Weder in dem einen noch in dem andern allein wird sich das Judentum seinem Wesen nach ausleben. Sein Geist wird nicht eher siegreich sein, ehe er nicht auch auf eine breite, große Weltlichkeit scheinen, ehe er sich nicht in ihr widerspiegeln und sie als seine Lebensprojektion ausweisen kann. Und niemals wird das jüdische Volk, wie es einmal ist, laut dem Genius, der seit unvordenklichen Zeiten in seine Seele versenkt ist, große, breite Weltlichkeit erreichen, wenn es ihm nicht gelingt, von diesem seinen Genius die letzten Früchte, die tiefsten, reinsten und reichsten Ekstasen zu gewinnen.

Ich glaube nicht an ein durchaus nach der rationalistischen Schablone verweltlichtes Judentum, das, wenn es sich wirklich durchsetzte, nur eine lächerliche Karrikatur, ein hohles, aufgeblasenes, spreizbeiniges Ding wäre, eine Art Organisation höchstens für Verewigung des Journalismus, des Dilettantismus, der leeren Moralphrase, der klebrigen, süßlichen Geistreichelei, die uns heute schon genug schänden. Ich fühle vielmehr, speziell im jüdischsprechenden Judentum, als dem lebendigsten, verantwortlichsten Teile des jüdischen Volkes, ruhende Kräfte erwachen. Ich höre die verhaltene Stimme der Empörung gegen die Mißhandlung unseres Genius und glaube voll und ganz an das wahrhaft Große, das uns bevorsteht.

Nein, der Genius unseres Volkes wird nicht abdanken. Es wird den Maskilim nicht glücken, den Ewigkeitsatem in uns zu ersticken, die Schaffensquellen zu verstopfen. Aber es wird auch nicht bleiben können bei der Ruhe und Schlafseligkeit, der sich unser geistliches Genie seit so langer Zeit hingegeben hat, und wodurch jene zu ihrem Vorgehen quasi berechtigt wurden. Das von Israel Baalschem und seinen nächsten Nachstrebenden verfrüht

und deshalb mit unzureichenden Mitteln und Horizonten versuchte und später noch überdies durch den Zaddikismus so gründlich verdorbene Werk der Verjüngung unserer Ewigkeit der Fruchtbarmachung unserer Heiligkeit, der Heiligung und so einzig möglichen Realisierung unserer Weltlichkeit, wird sicherlich wieder aufgenommen und zu besseren Ergebnissen geführt werden.

Ich hoffe und glaube, daß in einem großen Sturme der Seelen unser geistlicher Genius wieder erwachen und in einer mächtigen Konzeption für Jahrtausende unserem Volke eine neue und ungeahnte plastische Kraft verleihen wird. Tausend Ströme der Befruchtung werden aus unbekannten, bisher schutt- und schmutzbedeckten Tiefen unserer Seele hervorbrechen und sich gestaltend über unser Gesamtheitsleben und das Leben jedes einzelnen ergießen. Dann werden wir nicht mehr sein die ewig stümpernden Projektenmacher einerseits, und Spielbälle andererseits in den Händen entfremdeter, entjüdischter „Versorger"; nicht mehr sein die öden, selbstgefälligen Journalistennaturen, nicht mehr sein die naseweisen, beschränkten Ausschroter von Broschüren- und Enzyklopädienweisheit. Unsere Massen werden nicht mehr in Sackgassen ohne Horizonte verkümmern und nicht mehr dem Partei-Idiotismus auf der einen und dem niedrigsten Opportunismus auf der andern Seite entgegenreifen. Sondern die Gabe des Bauens, des ahnungsvoll gestaltenden, organischen Bauens wird uns wieder gegeben sein. Bauen werden wir mannigfache politische, kulturelle und ökonomische Grundlagen für die Erhöhung unserer inneren und äußeren Würde, schaffen Werke der großen Kunst, pflanzen Freude, Freiheit und Schönheit im Volke. Und Beispiele werden wir werden für den Weg der Menschheit zu Gott und zu ihrer inneren Adelung.

Ich übersehe keineswegs, wie verschieden die Gegenwart von solcher Zukunft ist. Ich sehe den ganzen Jammer unseres Volkes, den äußeren und den inneren, die Kleinheit der einzelnen und die Unzulänglichkeit der Gesamtheit. Ich sehe aber auch den Genius im Volke; ich sehe, wie er auf den Augenblick wartet, wo er wieder frei werden kann, um neue wunderbare Volks- und Menschheitswerte zu schaffen. Vielleicht ist dieser Augenblick näher als man ahnt. Mich dünkt er jedenfalls nahe, und ich lebe ihm sehnsüchtig, gläubig und lauschend entgegen.

Sind das Ketzergedanken?

Von Gustav Landauer

Ein Kennzeichen unserer Zeit ist, daß vieles im Geiste, aber wenig in Wirklichkeit fertig wird. Vielleicht entspricht sogar dem Mangel an tatsächlicher Durchsetzung eine besondere Regsamkeit des Geistes, der fortwährend darauf aus ist, seine eigenen Gestaltungen, ohne daß sie die Form der Phantasie und der Doktrin verlassen, zu überwinden. Man könnte sich eine also beschaffene Gesellschaft der Menschen denken, daß die Ideen in ihr Werkzeugcharakter hätten, d. h. daß sie wie ein Spaten oder ein Fahrzeug nur im Gebrauch Sinn und Leben hätten und auch nur durch die Anwendung sich abnutzen könnten. Bei uns haben die Ideen die Art nicht von dienenden Werkzeugen, sondern von Gestalten eines Dramas, das sich in der Luft abspielt: die Ideen wandeln sich, bekämpfen einander, bringen einander und sich selber um, setzen natürliche und unnatürliche Kinder in die Welt, und derweile liegt die Wirklichkeit stumpf und geistlos da und kommt nicht von der Stelle. Fast unser gesamtes Parteiwesen ist eine solche dramatische, meist tragikomische Fata morgana als Ersatz wirklicher Lebensdramatik.

Man betrachte einmal z. B. die Geschichte des Sozialismus von diesem Standpunkt aus. Ist es nicht die Geschichte einer mit lebhaften Fiebergesichten verbundenen Gelähmtheit? Fast die einzige Wirklichkeit, die in dieser langen Geschichte zu gewahren ist, ist die sogenannte soziale Gesetzgebung, das Arbeiterschutz- und Versicherungswesen, das der Realpolitiker Bismarck begann. Die Untätigkeit aber im Lager der eigentlichen Sozialisten ist so stark, und die Hemmungen, die sie vor allem in sich selber vorfinden, sind so gewaltig, daß eine eigene Theorie, die Entwickelungslehre der Marxisten, erfunden werden mußte, damit die Idee sich selber und ihr eigenes Scheinleben ertrug.

Hier waltet ein Verhängnis über unserer Zeit. Die Ideen, die in den einzelnen entstehen, sind sozialer Natur, d. h. es ersteht ein Plan im Geist eines Individuums, der sich aber nur durchführen läßt, ja der erst Blut und Nerv gewinnt durch die Beteiligung vieler am Beginn. Da kommt Theodor Hertzka oder Silvio Gesell oder Franz Oppenheimer oder Josef Popper nach intensivem Miterleben unserer drückenden und beschämenden

Zustände, und jeder von einem andern Erleben, Denken und Wünschen her sagt schlicht, klar, eingehend, was zu tun, gleich jetzt zu tun sei. Aber sie haben in die Luft gesprochen, und ihr ganzer Erfolg wäre etwa, daß ihre Anhänger einander gegenseitig totreden.

Möglich, daß dieser Zustand eine Blüte starker Kunst herbeiführt. Denn produktiv geladene Naturen, die solche Vereinsamung erleben, mögen schließlich erkennen, daß der Gegensatz zwischen der individuellen Form und dem sozialen Inhalt ihrer Idee die Schuld an dem tragischen Mißverhältnis trägt. Schöpferisch und aktiv wie sie sind, mag ihnen nichts übrig bleiben, als in ihre Idee die Erfüllung mit hineinzunehmen und also allein in der Phantasie zu vollbringen, was in Wirklichkeit nur die vereinte Kraft stark Fortgerissener tun könnte.

Ich glaube zu gewahren, daß auch die Idee der Erneuerung des Judentums keinen andern Gang geht als diesen. Noch ist nicht der kleinste Anfang einer Verwirklichung da, und schon nimmt der Parteienkampf alles vorweg, was irgend an Wirklichkeiten aufeinander folgen könnte. Man nehme alle Parteien, die es in irgendwelchen Nationen gibt, und sehe zu, ob die jüdische Nation, die noch gar keine äußere Gestalt hat, nicht noch ein paar mehr hat als sie alle zusammengenommen. Kennzeichnend für das, was hier Partei genannt wird, ist eine Art masturbierende Selbstbefriedigung der sogenannten Bewegung in sich selbst; die Partei ist wie ein Binnensee, in den die Idee eingeströmt ist, aus dem sie aber nicht wieder hervorkommt. Die Aktivität der Idee verwandelt sich so in die unpsychologische und lieblos verketzernde Unduldsamkeit der Partei. Haben nun die andern Nationen wenigstens das Scheingebilde ihres Staates, so daß sich die Politik, der Schein der Wirklichkeit, aus all dem Streit der Unfruchtbarkeit ergibt, so geht der Schemenkampf der sich selbst verzehrenden jüdischen Ideologie in noch dünnerer Luft vor sich: es wird um Auffassungen, um ein unendlich variables und variiertes „Wenn . . .“ gestritten. Welches soll die Sprache sein, wenn wir in Zion sind? Welches werden die gemeinsamen Sitten und Bräuche sein? Ich zweifle nicht, daß schon irgendwo untersucht worden ist, ob die Schweinezucht zulässig sein wird.

Dazu kommt noch ein sehr Wichtiges. Je stärker wir uns unserer jüdischen Nationalität bewußt werden, um so mehr werden wir uns ihrer als einer Tatsächlichkeit bewußt, die erst dann volles, schönes, strömendes und all unser Wesen erfüllendes Leben hat, wenn wir es nicht mehr nötig haben, sie mit dem Bewußtsein zu halten und zu umklammern. Die starke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn sie nicht in Chauvinismus ausartet, ist Schwäche. Schreibt ein Deutscher über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie, so schreibt er eben über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie. Der bewußte Jude schreibt über Romantik und Judentum, über Sozialismus und Judentum, über die Erhaltung der Energie und das Judentum und auch noch über das Radium und das Judentum. Aber auch hier geht der Kreislauf der Idee, im Geiste verharrend, ohne eine Verwirklichung äußerer Art auch nur zu berühren, rasch vor sich. Schon sind wir dieser unausgesetzten Betonung dessen, was nur wahr und wertvoll ist, wenn es selbstverständlich ist, müde. Schon erkennen wir, daß unser Judentum zu den Dingen göttlichen Unwissens gehört, von denen Meister Eckhart sagt: „Der Mensch ist, das muß wahr sein, ein Tier, ein Affe, ein Tor, solange er im Unwissen verharrt. Das Wissen aber soll sich formen zu einer Überform, und dies Unwissen soll nicht vom Nichtwissen kommen, vielmehr: vom Wissen soll man in ein Unwissen kommen. Dann sollen wir wissend werden des göttlichen Unwissens, und dann wird unser Unwissen geadelt und geziert mit dem übernatürlichen Wissen!“ Uns allen war es Bereicherung und Erhöhung und Befestigung unserer Tatsächlichkeit, als wir anfingen, mit vollem Bewußtsein Juden zu sein. Aber jetzt sind wir es so sehr, daß wir wissen: wir sind es in jeder geistigen und seelischen Regung und Tätigkeit, und sind es dann am wenigsten, wenn wir das Judentum für sich allein betonen. Nation ist eine Bereitschaft oder Disposition, die dürr und hohl und klappernd wird, wenn sie ohne Verbindung mit der Sachwirklichkeit, mit Aufgaben und Arbeiten auftritt und wenn sie anderes ist als deren Ursprung und Tönung.

Noch mehr also kommt dazu. Keiner, der eine Aufgabe in sich spürt, die ihm die Frage, wozu er lebe, erspart, vermag es, in

suspenso zu leben. Man wirkt aus dem Grunde seiner Nationalität heraus für eine Sache, die wohl verschiedene Verzweigungen und Benennungen hat, aber in aller Vielfältigkeit die Sache der Menschheit ist, die zur Wirklichkeit werden soll. Wiewohl für diesen Kampf und Aufbau all das gilt, was eben über die Selbstverzehrung der Idee gesagt worden ist, gibt es doch eine Schar von solchen, die sich bereit halten und als Zusammengehörige fühlen. Nicht nur, daß sie aus allen Nationen kommen und sich eins und neu fühlen; zu wenig gesagt; sie fühlen sich so durch das Band des Geistes verbunden und von denen, die nicht mitgehen, getrennt, wie wenn sie eine neue Nation wären. Und sie nehmen das Beste, was sie von ihrer alten Nationalität fühlen, mit in diese neue auf. In jedem Volk sind heute entscheidende Trennungen zwischen den Vielen und den Wenigen; und dieser Riß geht durchs Judentum wie durch die andern Völker. In der neuen Nation, die im Werden ist, sind freilich eine überwiegend große Zahl Juden; aber diese Juden fühlen sich als Einheit, als einen Bund, der seinen Beruf an der Menschheit zu erfüllen hat; und je mehr sie das in sich spüren, um so mehr ist für sie Zion schon lebendig. Denn was anders ist die Nation, als ein Bund solcher, die von verbindendem Geist geeint in sich eine besondere Aufgabe für die Menschheit spüren? Nation sein heißt ein Amt haben.

Was da geschildert wird, ist ein neues Gebilde, etwas wie eine werdende Nation, die sich als neue Gemeinschaft zum Aufbauen der Anfänge einer gerechten, einer schöpferische Kräfte entfesselnden freien Gesellschaft empörerisch allen alten Nationalstaaten, dynastischen Staaten, Unrechts- und Gewaltstaaten entgegenwirft. Sie, die so das Werdende in sich spüren und das Schaffende aus sich loslassen wollen, sind bewußt Abgesonderte, die all das uralt heilige Gut der individuell nationalen Organisation ihrer Leiblichkeit und Geistigkeit in den Dienst ihrer vorbildlichen Arbeit an der Menschheit stellen, die durch sie Wirklichkeit werden soll. Die Bewußtheit und Betonung dieser, dieser erst werdenden Nation ergibt sich als immer frische Notwendigkeit, weil hier erst aus dem Geiste eine Wirklichkeit wachsen soll. Wir Juden nun, die wir geworden werdende Juden sind, können da nicht zweierlei und getrenntes in uns finden; die neu

werdende Als-ob-Nation, von der hier gesprochen wird, und das, was uns eint, wenn wir aussprechen wollen, was wir als Juden sind, das beides ist ein und dasselbe. Wir haben uns abgetrennt und finden uns beisammen; der Dienst an der Menschheit treibt uns und unser Geist lechzt, mehr und anderes zu werden als Geist: Gesellschaft, Volk, Körperschaft, Organismus. So daß, je mehr wir unsere Nation aus der verborgenen Stille bloßer Tatsächlichkeit zu Worten des Willens und der Wandlung erheben, je mehr wir bewußte Juden werden, die unter Judentum unser Wesen verstehen, Judentum für uns zusammenfällt mit einer sachlichen Richtung einer Erfüllung zu. Je völliger und reiner und wirklichkeitsgesättigter wir dies unser Wesen und Drängen und Wissen und Bereiten aussprechen, um so zugehöriger werden sie aus allen Nationen zu uns stoßen und uns in liebevoller Gemeinschaft beibringen, daß das uralt Gewordene, das wir aus unserer Seele emporheben, der Weg der werdenden Menschheit ist, daß unserer gemarterten und sehnsuchtsvollen Herzen Tradition nichts anderes ist als die Revolution und Regeneration der Menschheit. Wie ein wilder Schrei über die Welt hin und wie eine kaum flüsternde Stimme in unserem Innersten sagt uns unabweisbar eine Stimme, daß der Jude nur zugleich mit der Menschheit erlöst werden kann und daß es ein und dasselbe ist: auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein.

Nation sein heißt ein Amt haben; und wo mein Amt ist, da ist mein Vaterland. Haben wir Abgesprengte als unser Judentum den Dienst an der Umwandlung der Gesellschaft, an der Begründung neuen Volkes und allererst neuer Menschheit entdeckt; haben wir gefunden, daß wir, im Suchen nach unserem inneren Wesen, der grenzenlosen und schrankensprengenden Erneuerung der Völker durch die Abstreifung oberflächlicher Gewaltbeziehungen und die Durchsetzung echter freudig-liebevoller Gemeinschaft begegnet sind; haben wir staunend und beglückt als das urältest in uns Versenkte nichts anderes als all die ungeheuer mächtigen und innigen Triebkräfte der Reinigung zum Licht gehoben, — wer, der soweit ist, wer also, der der Dumpfheit entronnen, sich selbst vor Augen sieht und in der Hand hält als einen, der soll und will, wer wollte da nicht als den Ort seines

Wirkens die Welt erkennen und als seine Welt die Gegenwart, in der es zu wirken gilt?

Kein rechter Mensch vermag es, sich nur als Brücke für kommende Geschlechter, als Vorbereitung, als Same und Dung zu wissen; er will selber etwas sein und leisten. Mag sein, daß die Muttersprache irgendwelcher aus meinen Lenden entsprossenen Nachkommen hebräisch sein wird; es rührt mich nicht; meine und meiner Kinder Sprache ist deutsch. Mein Judentum spüre ich in meiner Mimik, in meinem Gesichtsausdruck, meiner Haltung, meinem Aussehen und so geben diese Zeichen mir die Gewißheit, daß es in allem lebt, was ich beginne und bin. Weitaus mehr aber — sofern es da ein Mehr gibt — als Chamisso der Franzose ein deutscher Dichter war, bin ich, der ich ein Jude bin, ein Deutscher. Deutscher Jude oder russischer Jude — diese Ausdrücke empfinde ich als schief, ebenso wie jüdischer Deutscher oder Russe. Ich weiß da von keinem Abhängigkeits- oder Adjektivitätsverhältnis; die Schickungen nehme und bin ich, wie sie sind, und mein Deutschtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zulieb. Wie zwei Brüder, ein Erstgeborener und ein Benjamin, von einer Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden, und wie diese beiden Brüder einträchtig miteinander leben, wo sie sich berühren und auch, wo jeder für sich seinen Weg geht, so erlebe ich dieses seltsame und vertraute Nebeneinander als ein Köstliches und kenne in diesem Verhältnis nichts Primäres oder Sekundäres. Ich habe nie das Bedürfnis gehabt, mich zu simplifizieren oder durch Verleugnung meiner selbst zu unifizieren; ich akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu sein als ich weiß.

Da ich aber jetzt lebe und wirke, also auch als Jude jetzt bin und tue, was zu tun mir obliegt, kann ich mich innerlich nicht auf eine Sache bereiten wollen, kann den Willen zu einer neuen Vorkehrung nicht in mir finden, die einen Teil meines Wesens auslöschen oder hemmen würde.

Andere sind anderer Herkunft und haben anderes zu beschreiben. Sie mögen es so aufrichtig tun wie es hier geschehen ist. Noch wieder andere sind jetzt dabei, unsereins beibringen zu wollen, wir seien eine Halbheit und ein Mischlingsprodukt und müßten

uns in Demut vor den östlichen Juden, den wahren Juden, beugen. Wer so geschwächt ist, daß er sich selber die Existenzberechtigung abzusprechen meint, soll nicht aufgehalten werden. Wir in unsrer Besonderheit und Vielfältigkeit werden unsre östlichen Brüder als ebenfalls, wennschon in anderen Abstufungen, Vielfältige erkennen. Russische oder polnische Juden gibt es nicht, wohl aber zumindest dreifach mit Nationalität Gespeiste: denn sie, die Östlichen, sind Juden und sind Russen oder Polen oder Litauer und sind Deutsche eines besonderen Schlages (Mittelhochdeutsche, Jiddisch-Deutsche) zugleich. Trotz allen Verfolgungen und Entbehrungen fühlen sich die aus Rußland stammenden Juden, wenn sie bei uns wohnen, wie heimatlos und im Elend, nicht bloß und oft nicht in erster Linie, weil sie unter uns die ihnen gewohnten jüdischen Bräuche vermissen, sondern weil ihnen das russische Milieu, die spezifisch russische Güte und Weichheit fehlt; und wenn sie nicht die russische Zigarette und den Samowar und manche Einrichtung russischen Gemeinschaftslebens auch bei uns haben könnten, vermöchten sie es nicht bei uns auszuhalten.

Mag sein, daß eine Entwicklung kommt, die das Jüdische so um sich greifen läßt, daß unser Deutschtum, jener Russentum erdrückt wird; mag sein, daß ein hebräisches Judentum kommt, das das jiddische vertilgt. Bloß — wer, der sich zu sich selbst bekennt, wer, der sich in all seiner Vielfältigkeit als eins und einmalig, als an seiner Stelle zum Dienst an der Menschheit berufen fühlt, kann es wünschen und herbeiführen wollen? Nur die Doktrinäre könnten es wollen; doktrinär ist, wer das Eine so für das All nimmt, daß er die andern Offenbarungen des Einen mißachtet und unterdrückt; wehrt sich aber nicht gerade, was wir jüdisch in uns finden, gegen die kalte Lieblosigkeit und das dumme Verstandestum des Doktrinarismus?

Nur geworden-werdendes lebt; nur wer in seiner Gegenwart und Wirklichkeit Vergangenheit und Zukunft in eins begreift, nur wer sich selber, wie er wahrhaft und ganz ist, mitnimmt auf die Reise nach seinem gelobten Land, in dem nur scheint mir das Judentum ein lebendiges Gut zu sein. Die Nationen, die sich zu Staaten abgegrenzt haben, haben draußen Nachbarn, die ihre

Feinde sind; unsere Nation hat die Nachbarn in der eigenen Brust; und diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt. Sollte das nicht ein Zeichen sein des Berufs, den das Judentum an der Menschheit, in der Menschheit zu erfüllen hat?

Jüdische Kunst

Von Moritz Heimann.

Es gibt jüdische Künstler; das sind Künstler, die Juden sind; oder Juden, die Künstler sind. Jeder Fall der Art ist ein einzelner Fall. Die Kunst selbst — die nach dem wahren Sprichwort lang, indessen das Leben kurz ist — hat göttliche Macht genug, dafür zu sorgen, daß jeder, der ihr verfällt, vollauf damit zu tun hat, ihr Gebot zu erfüllen. Wenn die Stunde des Ermattens Zaudern, Zweifel und schlechtes Gewissen bringt, so wird der Künstler daraus, daß er Jude ist, sich das Gift so gut saugen, wie aus jeder andern Tatsache seines Schicksals, und wird auch dieses Gift, wie ein anderes, zu einem heilsamen oder einem zerstörenden machen, je nach dem Glück und der Kraft seines Geistes. Immer bleibt es ein einzelner, ein besonderer Fall. Wie sehr der zuschauende Müßiggang oder die ungebetene Wissenschaft es zu einem generellen Fall machen möchte, der Künstler selbst wird niemals damit einverstanden sein. Er wird nie erlauben, daß ein ewig unentscheidbares Verhältnis von kurzer Hand entschieden werde, das nämlich zwischen dem einzelnen Willen des Künstlers und seiner unendlichen Verpflichtung gegen die Jahrtausende, die ihre Sprache, Fertigkeiten und Verwandlungen in das große Element geleitet haben, das ihn trägt.

Hiergegen sich wehren, heißt den Fluß bergan treiben — eine Beschäftigung für Don Quixote, der übrigens ein ehrenwerter Mann ist. Kein jüdischer Künstler von heute hat eine so allgemein als rassig anerkannte Physiognomie, wie Liebermann; keiner ist über den Verdacht der würdelosen Assimilation so erhaben; aber wenn er malt, hat er ein „treu holländisch" Auge. Wer in seinen Bildern den Juden sieht, Bartels von hüben und Bartels von drüben, betrügt sich, wie der Lichtenbergsche Neunmalkluge: Wenn man weiß, daß einer blind ist, glaubt man, man sieht es ihm von hinten an. Hebbel, der über jedes Ding auf Erden, das ihn angeht, spricht, spricht von keinem so wenig wie von seinem Dithmarschentum; das blieb seinem Landsmann vorbehalten — wir wollen uns vor derlei Landsmannschaft hüten.

Aber lassen wir die Beispiele, und lassen wir die *Künstler*. Die junge jüdische Bewegung sorgt um das *weitere* Problem, sie dis-

kutiert eine jüdische *Kunst;* fragen wir uns also, ob eine solche möglich sei, das heißt: welches Merkmal ihr zukäme.

Nicht der jüdische Stoff an sich würde ihr den Charakter geben; der altjüdisch heroische nicht, der Gemeingut aller Literaturen ist; aber auch der moderne nicht, der die betreffenden Werke immer nur zu Spezialfällen einer sozialen Kunst zu machen imstande ist. (Auch ein Thorarollenschreiber von Israëls ist nur eine besondere Art von altem Manne.) Die Form wiederum manifestiert, so bald und so lange die nationale Gebundenheit nicht mehr eng ist — das gilt nicht bloß für Juden, sondern allgemein — in so hohem Grade das bloße Individuum, daß sie kein Kriterium für die Nationalität abgibt. (Wenn man von sonstwo wüßte, daß Hebbel ein Jude sei, so würde man in seiner Form nichts als Bestätigung dafür lesen; und bei Wagner erleben wir es ja, daß er für die einen der Überdeutsche ist, während er für die andern schon „judenzt", jenachdem, ob man die bekannte Hypothese über seine Abstammung glaubt oder nicht.)

Junge, provisorischer und unklarer Zustände müde Juden haben die unausbleibliche Paradoxie der jüdischen Kunst eingesehen. Unter den Heilmitteln, auf die sie verfielen, ist das kühnste und auf den ersten Blick radikale, daß sie nun hebräisch auch lernen, um hebräisch zu schreiben. Die Frage ist, ob man in einer erlernten Sprache anders als künstlich, nachahmend, ja unbewußt travestierend dichten kann; oder ob die Sprache stark genug ist, ihr Gesetz, ihren Willen und ihre Vergangenheit über alle sonstige Vergangenheit siegen zu lassen. Sie müßte in diesem Falle sogar noch imstande sein, den Pinsel des Malers so gut wie den Meißel des Bildhauers und die Höhlung eines Saiteninstrumentes zu verändern. Vielleicht könnte sie das sogar; und außer denen, die sie erst lernen müssen, gibt es ja längst die vielen, die sie von Hause aus beherrschen und, wie die Sachverständigen uns belehren, immer lebendiger sprechen und schöpferischer schreiben; aber auch diese alle mitgezählt, hätten wir zwar eine hebräische Literatur, doch immer noch keine jüdische Kunst. Schließlich: als die Juden aramäisch und griechisch sprachen, ging ihre besondere Produktivität nicht verloren; die verlorene wiederzufinden, wird es nicht ausreichend sein, hebräisch zu sprechen.

Denn der Gehalt der Kunst wird durch Stoff und Form nicht ausgemacht. Es ist in ihm noch ein besonderes geistiges Element, das mehr darin besteht, zu wem die Kunst spricht, als über was und wie sie spricht. Zu wem also würde eine jüdische Kunst zu sprechen haben? Zu Juden natürlich. Aber, wenn ein heutiges Theaterpublikum nicht nur zu Neunzehnteln, sondern vollständig aus Juden bestünde, wenn alle Schauspieler, alle Textverfasser nebst dem Komponisten der Operette Juden wären, so würde das doch hoffentlich nicht eine jüdische Kunst ergeben. Die würde sich nicht an zufällig zusammengelaufene, sondern an notwendig zusammenhängende Menschen wenden. Und solche finden sich ausschließlich im geordneten, durch Festtage eingeteilten Leben der Gemeinde. So wie allein im Schutzbezirk des Gemeindelebens der Jude sich nicht am fremden Werte mißt und keinen Haß und keine Verachtung zu verderblicher oder heilsamer Verwirrung in die einzelne Seele dringen läßt, so kann einzig die jüdische Gemeinde die Realität sein, zu der eine jüdische Kunst sprechen, und also existieren könnte. Vom schlichtesten und schläfrigsten Sonntagskirchentag eines kleinen Dorfes bis zu den großen Chorwerken Bachs gibt es immer noch eine Verbindung. Ein jüdischer Musiker könnte aus dem Sabbatabend und dem Versöhnungsabend Gebilde schaffen, die wiederum ihren Ursprung heiligten. (Es genügt nicht, eine synagogale Melodie für das Cello zu verarbeiten.) Die Thorarollen sind mit Schmuck und Stickereien geehrt, — da sind Aufgaben für das Kunsthandwerk. Es wäre zu denken, daß ein jüdischer, für das Drama begabter Mann das Purimfest zum Anlaß nimmt, Stücke zu dichten, die aus der Lebens- und Maskenfreude des Tages geboren sind und ihr anheimfallen.

Ich sage den jüdischen Künstlern nicht, daß sie dieses alles tun sollen. Aber all ihr Theoretisieren wird unnütz sein, solange sie es nicht tun. Nur auf diese Weise könnte es eine jüdische Kunst geben; andernfalls haben wir immer nur einen mehr oder weniger umstrittenen, mehr oder weniger wertvollen Anteil der Juden an der Kunst.

Der jüdische Dichter deutscher Zunge

Von Max Brod

Ich möchte zu diesem schwierigen Thema einige noch sehr im Flusse befindliche Gedanken notieren, ohne die Prätention endgültiger Formulierung.

Die Fähigkeit zu großer dichterischer Gestaltung und zu naivem Gefühl wird von vielen modernen Theoretikern den Juden überhaupt abgesprochen. Schon dies veranlaßt vielleicht den Dichter, der sich als Jude fühlt, Beziehungen zu den Leistungen der jüdischen Literatur zu suchen. Denn allein mit seinen Werken wagt er der Schneide eines solchen Urteils gar nicht entgegenzutreten. Die Vertrautheit mit dem biblischen und nachbiblischen hebräischen Schrifttum belebt alle heroischen Kräfte im jüdischen Dichter. Daneben bleibt es ein ungeheures Erlebnis, mit der neuen jiddischen Literatur bekannt zu werden und zu sehen, daß dort, wo wir Volk sind, die volkstümliche Naivität allsobald sich einfindet. — Es bleibt von dem Urteil der oben erwähnten Theoretiker kein Hauch übrig.

Von biblischer Größe und ostjüdischer Einfachheit erschüttert, reiht sich der national empfindende jüdische Dichter in die jüdische Literatur ein. Ein Konflikt entsteht, wenn er sich in deutscher Sprache, mit dem von deutscher Gefühlsarbeit durchpulsten Wortschatz und im Ausschwingen einer deutschen Literaturbewegung schaffen sieht. Das Volk, an dessen Sprache ich weiterwebe, kann mir nicht fremd sein.

Eines ist sicher: Dieser Konflikt verschwindet nicht durch Bagatellisieren, Nicht-Beachtung.

Der Dichter kann sein Nationalgefühl ausstreichen. Aber nur um den Preis, in seiner ganzen Persönlichkeit ein unkompletter Mensch zu werden.

Der andere mögliche Weg scheint ehrlicher und schöner (denn der dritte einer assimilatorischen Erlangung deutscher Nationalität ist wohl überhaupt nicht vorhanden): durch Vertiefung des eigenen jüdischen Nationalgefühls wie von einer ungewollten, ungeahnten Seite her auch fremde nationale Begeisterung anderer Völker plötzlich zu verstehen. — Die Beziehung zur deutschen Literatur ist dann dadurch gegeben, daß der jüdische Dichter die einzelnen Persönlichkeiten der deutschen Literatur aus seiner

allgemeinen Kunstliebe heraus erfaßt, daß er aber außerdem die innerlichste Einbettung dieser Großen in ihr Volksgefühl, gleichsam die Nährflüssigkeit um sie herum durch Analogie mit seinem eigenen Volksempfinden miterlebt.

Im einzelnen ergeben sich natürlich die seltsamsten Widerstände. — Die rein *sprachliche* Seite schon. Nicht die geringste; — denn jedes Wort, jeder Teil der Form wird dem Dichter ernsthaftester Inhalt. Ist es nun möglich, daß ein Jude jemals die Sprachgewalt Gerhart Hauptmanns oder Robert Walsers, die gegenwärtig wie an der Quelle deutscher Wortbildung zu sitzen scheinen, erlangt? Oder ist es für ihn anständiger, auf Archaismen und Neufindungen überhaupt zu verzichten, da es nicht das Erbe seiner Ahnen ist, das er verwaltet, sondern fremder Besitz? — Es ist meine Meinung, daß auf dem Wege tiefer jüdischer Nationalempfindung dem jüdischen Dichter deutscher Zunge zum erstenmal Zutritt zum wahren deutschen Volksgeist ermöglicht wird, daß er erst auf diesem Wege des Gewichtes nationaler Sprachwerte und der Verantwortlichkeit für ihren reinen Gebrauch sich voll bewußt wird. Die Freude am eigenen Volkstum ist der Freude an fremdem Volkstum verwandter als die versuchte Erschleichung fremden Volkstums. — Zwei Worte in neuer Richtung zusammenzusetzen, beispielsweise, diese echt deutsche Wortneubildung kann dem national-jüdisch empfindenden Dichter legitim gelingen; er wird auch aus der frischen Mundart, die ihn umgibt, glücklich entlehnen dürfen. Denn er hat Volk in sich.

Nur allzu schnelle Verzweiflung wird das, was heute deutschschreibende Juden in Worte fassen, für puren Übergang, unorganische Arbeit halten, für Unika, deren jüdischer Geist erst in hebräischer Übersetzung aufleben würde, für künstliche Gebilde, deren Vorzug bestenfalls eine abstrakte unschöpferische Sprachrichtigkeit wäre.

Auch das Problem des *Stoffes* für den deutschdichtenden Juden ist kompliziert. Die Beschränkung auf jüdische Stoffe wäre natürlich Mißverständnis. Ich glaube aber, daß der jüdische Dichter mit Selbstverständlichkeit in denjenigen Figuren, die er von innen erleuchtet, meist Juden darstellt. So auch der Lyriker im „Ich" seiner Verse. Auch von außen her, also rein episch,

treten an diesen Dichter nebst anderen zahllose jüdische Personen und Zustände heran, mit der Forderung, dargestellt zu werden. Es wäre klein, wollte man nur die Darstellung idealer jüdischer Zustände vom Nationalgefühl des Dichters erwarten, also etwa nur die Darstellung jüdischer Ekstase, oder nur jener Hauptprobleme, die als „Taufe“ oder „Zionismus“ oder „Assimilation“ auch dem Nicht-Juden sichtbar im Vordergrund des heutigen jüdischen Lebens stehen. Diese ganz krassen Konflikte interessieren dichterisch vornehmlich den, der in seinem jüdischen Nationalgefühl noch Neuling ist. Dem Eingeweihten eröffnen sich die tausend Schattierungen der Judenseele; er ist mit ihren Hauptkonturen so vertraut, daß er zartere Details formen kann, ohne die Hauptlinien zu stören. Das Gigantische der neuen Bewegung ist ihm selbstverständlich, weil er in ihrem Kern und nicht am Rande ist. Ein solcher Dichter hat sein zukunftsvolles Judentum so fest in sich, daß er sich nun auch zu gefährlichen Ghettotypen in Beziehung setzen kann. Auch der Galuth ist epischer Stoff, auch das bröckligste Westjudentum beschreibenswert. Man hat meine Romane „Jüdinnen“ und „Arnold Beer“ gerade in nationaljüdischen Kreisen vielfach so mißverstanden, als hätte ich keinen Blick für die höchsten Ziele der Renaissancebewegung, während mir scheint, daß ich in diesen Büchern gerade aus Zielfestigkeit die Diskussion über das Ziel ganz ausschalten und damit den echten jüdischen Roman, dessen Stärke nicht der Konflikt, sondern das Dichterische in ihm ist, mitbegründen konnte. Überflüssig zu sagen, daß ich auch die nationale Begeisterung, die mystische Versenkung in die Tiefen des Judentums für hervorragende dichterische Stoffe halte. Aber auch das unauffällige, gleichsam mittlere, schon halbverfälschte, bedauerliche Judenwesen kann dem liebenden Blicke aufblühen. Nicht nur das Judenproblem: der ganze Jude ist mir dichterisches Problem. Womit nicht geleugnet sein soll, daß für die Tat und Politik alles Zwischenstufenhafte und Zwittrige dem ganz großen Ideal des reinen Volkes ohne weiteres zu opfern ist.



AUS ALTEN BÜCHERN



In Bethlehem, in Jerusalem und in Rom

Fünf messianische Texte, zusammengestellt von M. J. bin Gorion

I.*)

Einstmals war Elia der Seher seines Weges gegangen — es war an dem Tage, da der Tempel zerstört wurde — und hörte eine Stimme rufen und klagen: Vernichtet wird das Haus des Herrn. Des Königs Söhne werden in Gefangenschaft geraten, die Frau des Königs wird eine Witwe werden! Wie Elia dies vernahm, gedachte er die ganze Welt zu zerstören. Er ging weiter und sah die Leute im Felde noch ackern und säen. Da sprach er zu ihnen: Gott der Herr zürnt seiner Welt und will sein Haus zerstören und seine Kinder unter die Völker vertreiben, und ihr habet euer Tagewerk im Sinn. Da erscholl eine Stimme vom Himmel, die rief: Laß sie gewähren, denn schon ist Israel sein Erlöser geboren. Sprach Elia: An welchem Orte ist er geboren? Und es ward ihm zur Antwort: Zu Bethlehem im jüdischen Lande.

Und Elia begab sich nach Bethlehem. Da er dorthin kam, fand er ein Weib an der Türe ihres Hauses sitzen, und vor ihr lag ein Knäblein, noch blutig vom Mutterleib. Da fragte sie Elia: Tochter, so hast du einen Sohn geboren? Sprach das Weib: So ist es. Sprach Elia weiter: Warum hast du ihn da aber im Blute liegen lassen? Sprach das Weib: Ach, ob des Unglücks! Ist er doch an dem Tage geboren, da das Haus Gottes zerstört wurde. Da sprach Elia: Tochter, steh auf und nimm den Knaben zu dir, daß du ihn pflegest, denn durch ihn wird dereinst großes Heil euch zuteil werden. Und er gab ihr Kleider und Kleinode, daß sie den Knaben schmücken solle; aber sie wollte nichts annehmen. Sprach der Seher: Nimm es nur, nach Tagen komme ich wieder und hole mir den Preis. Da ergriff das Weib den Knaben und hob ihn auf.

Und der Seher verließ den Ort und wanderte weiter fünf Jahre lang; und wie diese Zeit um war, sprach er zu sich: Ich will hingehen und will nach dem Erlöser Israels schauen, wächst er als ein König auf oder als ein Engel Gottes. Und er ging

*) Nach einer Kopie der Prager Handschrift des Berešith Rabbati, Besitz A. Epstein, Wien, zitiert bei Raymundi Martini: Pugio Fidei. Lipsia u. bei Is. Abravanel: Jesuoth Mesiho II!

hin nach Bethlehem und fand abermals das Weib vor der Türe ihres Hauses sitzen, und wieder lag der Knabe vor ihr. Sprach Elia: Tochter, was ist mit deinem Sohn? Sprach das Weib: O Herr mein, sagte ich's dir nicht schon einmal, daß er zu Unglück geboren ward; war es doch der Tag, da der Tempel zerstört wurde. Und siehe auch das: Füße hat er und kann nicht gehen, Augen hat er und kann nicht sehen, Ohren hat er und kann nicht hören, einen Mund hat er und kann nicht sprechen, und immer liegt er da gleichwie ein Stein.

Da aber das Weib noch redete, kamen Winde von allen vier Seiten der Welt, trugen den Knaben fort und warfen ihn ins Meer. Da zerriß Elia seine Kleider und raufte sich die Haare, schrie und rief: Wehe, dahin ist das Heil Israels! Aber abermals erscholl eine Stimme vom Himmel und rief: Dem ist nicht so, wie du meinest, sondern vierhundert Jahre wird der Messias im Meere bleiben; achtzig Jahre wird er an dem Orte wohnen, wo die Rauchwolken der Kinder Korahs steigen; achtzig Jahre wird er vor den Toren Roms sitzen. In den übrigen Jahren aber wird er alle großen Reiche durchstreifen, bis daß die Zeit des Endes kommt.

II.*)

Es wird von einem Manne erzählt, der an dem Tage, da der Tempel zerstört ward, seinen Acker pflügte; auf einmal stieß sein Ochse einen Schrei aus. Da ging einer aus dem Araberlande vorbei und sprach: Sohn Israels, nimm das Joch von deinem Ochsen ab und löse deinen Pflug. Sprach der Mann: Warum dies? Sprach der Fremde: Darum, daß der Tempel zerstört worden ist. Sprach der Mann: Woher weißt du das? Sprach der Fremde: Daher, daß ich deinen Ochsen heulen hörte.

Da sie noch miteinander redeten, brüllte der Ochse zum zweiten Male. Sprach der Fremde: Spanne wieder deinen Ochsen ein und laß ihn den Pflug ziehen, denn eben ist Israel sein Messias geboren worden. Sprach der Mann: Und wie heißt er mit seinem Namen? Sprach der Fremde: Menahem ist sein Name. Sprach der Mann: Und wie heißt sein Vater? Sprach der Fremde: Hiskia heißt sein Vater. Sprach der Mann: Aus welchem Orte

*) Nach Palästinens. Talmud, Traktat Berachoth und Midraš Echah Rabba I.

ist er? Sprach der Fremde: Aus dem Schlosse des Königs zu Bethlehem in Juda.

Da ging der Mann hin und verkaufte seinen Ochsen mit Pflug und Joch und fing an mit Tüchern und Leinen zu handeln, so man die Kinder in sie wickelt. Also ging er von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, bis er dorthin nach Bethlehem kam, das im jüdischen Lande ist. Da kamen alle Dorfleute zu ihm, Tücher und Leinen von ihm zu kaufen. Allein das Weib, die Mutter des neugeborenen Knaben, war nicht gekommen. Aber der Mann hörte, wie die Weiber ihr riefen: Du, Mutter Menahems, komm her und kaufe was für deinen Sohn. Sprach das Weib: Lieber will ich ihn erwürgen, denn an dem Tage, da er geboren ward, ist das Haus Gottes zerstört worden. Sprach der Mann: Ich bin es sicher, daß gleichwie es an seinem Tage zerstört wurde, so wird es auch an seinem Tage wieder aufgebaut werden. So komme doch her und kaufe was für deinen Knaben. Aber das Weib sprach: Ich habe auch kein Geld. Sprach der Mann: Nimm nur was er braucht, und hast du kein Geld, so will ich ein andermal herkommen und das Geld dafür holen.

Und es geschah nach Tagen, daß der Mann sprach: Ich will wieder hingehen und will sehen, ob es wohl um den Knaben stehe. Und er kam zu dem Weib und sprach zu ihr: Der Knabe dein, was ist mit ihm? Sprach das Weib: Habe ich's dir nicht gesagt, schwer wird sein Schicksal sein, denn da er geboren ward, ward auch der Tempel zerstört. Gleich darnach, da du ihn sahst, kamen Winde her und trugen ihn hinweg von mir. Sprach der Mann: Habe auch ich es dir schon einmal gesagt: Gleichwie das Haus an seinem Tage fiel, so wird es auch an seinem Tage wieder aufgerichtet werden!

III.*)

Es wird erzählt, daß an dem Tage, wo die Feinde in die heilige Stadt eindrangen und den Tempel zerstörten, weitab von Jerusalem ein Mann seinen Acker pflügte. Da sah er mit einem Mal, daß die Kuh, die den Pflug zog, sich zur Erde niederwarf und nicht weiter pflügen wollte und seltsam heulte. Da staunte der Mann ob dieses Anblickes. Er schlug das Tier, daß es weiter

*) Nach Midraš Echah Suta b. Ed. S. Buber.

arbeiten sollte, aber das Tier wollte nicht gehorchen und fiel immer wieder zur Erde.

Da er die Kuh immer peitschte, hörte er eine Stimme rufen: Was willst du von dem Tier; laß es in Ruh; klagt es doch darum, daß das Haus Gottes zerstört wurde und daß das Heiligtum verbrannt ist. Als der Mann dies vernahm, zerriß er seine Kleider, raufte sich die Haare und schrie, bedeckte sein Haupt mit Asche und weinte und rief: Wehe mir, wehe mir!

Aber nachdem einige Stunden vergangen waren, stand die Kuh wieder auf ihre Füße, sprang voll Freude umher und tanzte. Da wunderte sich der Mann über die Maßen; und gleich hörte er wieder eine Stimme, die sprach: Spanne die Kuh wieder ein und ackere weiter, denn eben ist der Messias geboren.

Da wusch sich der Mann sein Angesicht und machte sich freudig auf; er ging nach seinem Hause, holte von dort lange Seidenbänder für die Wiegenkinder und begab sich nach Jerusalem. Da er dort hinkam, machte er die Bänder um seine Arme um und rief in den Straßen: Wer kauft eine Wickelschnur für seinen Neugebornen, ob es ein Knabe oder ein Mägdlein ist. Das hörte die Nachbarin der Messiasmutter und sprach zu dem Manne: Geh hin nach dem Hause, das ich dir weise, dort ist vor kurzem ein Knabe geboren.

Da ging der Mann hin, kam in das Haus und sprach zu dem Weibe: Kaufe deinem Sohne ein Band. Sprach das Weib: Nicht will ich ihm was kaufen, denn er ist an dem Tage geboren, da der Tempel zerstört wurde, verflucht sei der Tag, an dem er geboren ward. Aber der Mann trat an den Knaben heran, küßte sein Haupt, legte das Band für ihn hin und bat die Mutter für ihn. Alsdann ging er heim.

Seitdem aber kam er alljährlich nach Jerusalem um nach dem Knaben zu sehen. Menahem ben Amiel ward der Messias genannt.

Aber als einst der Mann wieder nach Jerusalem kam und das Haus betrat, erhub die Muttter des Knaben ihre Stimme und sprach: Dahin ist mein Trost, Menahem ist fort!

IV.*)

Es steht in der Schrift: Der dichte Wald wird mit Eisen umgehauen werden, und der Libanon wird durch den Mächtigen fallen. Und bald darauf steht es: Es wird ein Reis aufgehen von dem Stamme Isais. Wie hängen diese beiden Sprüche zusammen? Also deuteten es unsere Weisen: An dem Tage, da der Tempel zerstört wurde, ward der Messias geboren.

Es wird erzählt: Einer aus dem Arabervolke baute sein Feld, der hatte einen Knecht aus dem Stamme Israels. Da heulte die Kuh, und der Araber sprach: Tuet keine Arbeit mehr! Abermals heulte die Kuh, und der Araber sprach: Auf, an die Arbeit! Da fragte der Sohn Israels: Warum befiehlst du bald so und bald so? Sprach der Araber: Beim ersten Heulen fiel das Haus Gottes, beim zweiten ward der Messias geboren; Menahem ist sein Name; sein Vater aber ist Hiskia.

Da ließ der jüdische Knecht von der Arbeit und ging hin und zog von nun an als Händler umher. Also kam er auch nach jener Stadt und fragte: Wo wohnt hier Hiskia? Und die Leute sagten ihm: An jenem Orte dort. Da ging er hin und fand den Ort. Die Weiber kamen herzu und kauften von allem, was er feilbot. Allein die Mutter Menahems nahm ihm nichts ab. Sprach der Mann zu ihr: Kaufe auch du was für deinen Sohn. Da erwiderte das Weib: Ist er doch nur gekommen, daß ihm auf den Fuß Böses folge in Israel. Hätte ich ihn doch lieber zu Grabe getragen, denn an dem Tage, da er zur Welt kam, ward das Heiligtum zerstört.

Da aber der Mann das hörte, freute er sich und sprach: Dieser ist der Messias! Und er sprach zu dem Weibe: Kaufst du ihm gar nichts, so will ich ihm was schenken. Und er legte ein Kleid hin für den Knaben und küßte ihn.

Seit dann kam er alle Jahre den Knaben wieder zu sehen; er küßte ihn jedesmal und gab ihm ein Kleid. Also tat er nach dieser Weise drei Jahre lang. Aber nach fünf Jahren kam er hin und fand den Knaben nicht wieder. Da fragte er: Wo ist die Mutter Menahems hin? Und die Leute erwiderten ihm: Sie ist mit ihrem Sohn davongegangen, und wurden nicht mehr gesehen.

*) Nach einem Fragment beigedruckt dem Jalkut Ha-Machiri zu den Sprüchen Salomonis. Ausgabe Grünhut.

Wo ist er auch hin? Manche sagen, er sei nach Rom gegangen, denn es steht: Daselbst weiden Kälber und ruhen und fressen Reiser ab.

V.*)

Es begab sich nach Jahr und Tag, daß der Rabbi Josua, der Sohn Levais, den Propheten Elia erblickte, der stand am Eingang der Höhle des Rabbi Simeons, des Sohnes Johais. Zwei sah der Sohn Levais vor sich, Elia und Simeon, aber noch eine dritte Stimme war hörbar: die Majestät Gottes weilte unter ihnen. Da fragte Rabbi Josua den Seher: Werde ich wohl des zukünftigen Lebens teilhaftig werden? Sprach Elia: Wenn dies unser Herr hier wollen wird. Und Rabbi Josua fuhr fort Elia zu fragen: Wann wird wohl der Messias kommen? Da sprach Elia: Geh hin zu ihm und befrage ihn. Sprach der Sohn Levais: Wo finde ich ihn aber? Sprach Elia: Vor den Toren Roms. Rabbi Josua fragte weiter: Und welches ist sein Abzeichen? Da antwortete Elia: Er sitzt unter Armen, von Krätze befallenen; alle binden sie zu gleicher Zeit ihre Wunden auf, tupfen sie aus und verbinden sie wieder; allein der Messias nimmt jede Wunde für sich vor; erst bindet er eine auf, trocknet sie aus und verbindet sie wieder, hernach macht er die andere auf; nie nimmt er auf einmal von zwei Wunden den Verband ab, denn er spricht: Möglich, man ruft mich, daß ich erlöse, so will ich mich nicht versäumen.

Da begab sich Rabbi Josua und kam vor den Messias und sprach: Friede sei mit dir, du Herr mein und Meister! Sprach der Messias: Friede mit dir, Sohn des Levais! Sprach Rabbi Josua zu dem Messias: Wann will mein Herr kommen? Sprach der Messias: Heute noch.

Da wendete sich Rabbi Josua und kehrte zurück zu Elia. Und Elia fragte: Was sagte dir der Messias? Da erwiderte Rabbi Josua: Er sagte zu mir: Friede sei mit dir, du Sohn des Levais. Darauf sprach Elia: Damit hat er sowohl dir als deinem Vater das Wort gesprochen, daß ihr das ewige Leben erlangen werdet; denn wäret ihr nicht die Gerechten vollauf, er hätte dir nicht den Frieden zugerufen und hätte nicht des Namens deines Vaters

*) Nach dem babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin.

gedacht. Da sprach Rabbi Josua: Aber unwahr war, daß der Messias gesprochen hatte; er sagte, er würde heute noch kommen und ist nicht erschienen. Da antwortete Elia: Also meinte er es: Ich komme noch heute, wenn ihr auf Gottes Stimme höret.

(Übertragen von Rahel Ramberg-Berdyczewski.)

Aus dem Buche Sohar

I.

(Übertragen von Hugo Bergmann)

Subjekt und Objekt der Welt (1b)

„Im Anfang.“ Rabbi Eleazar begann den Lehrvortrag mit folgendem Zitat. Es heißt: „Erhebt in die Höhe eure Augen und sehet, wer hat dies geschaffen?“ Erhebt eure Augen? Wohin? An jenen Ort, an dem alle Augen hangen. Und welcher Ort ist dies? Der Ort, der die Augen öffnet. Dort werdet ihr erfahren, daß der verborgene Alte, *Er*, bei dem alles Fragen Halt machen muß, dies geschaffen hat. Wer aber ist dieser Schöpfer? Er ist der *Wer*, in dessen Macht alles steht. Eben weil bei ihm alles Fragen Halt machen muß, weil seine Wege verborgen sind und er sich nicht enthüllet, wird er der *Wer* genannt. Über diesen *Wer* darf man nichts fragen. Dies ist das eine Ende der Welt, das *Wer* genannt wird. Das andere Ende der Welt aber nach unten hin wird *Was* genannt. Was für ein Unterschied besteht zwischen dem *Wer* und dem *Was*? Jenes *Wer* entzieht sich allen Fragen. Wenn ein Mensch forscht und fragt und suchend aufsteigt von Stufe zu Stufe und zur höchsten Stufe gelangt, dann begreift er das *Was* der Welt. Dieses wird *Was* genannt, denn wie sehr man erkannt, geschaut und untersucht hat, das Gefundene weist immer über sich hinaus, und immer wieder kann man sagen: *Was* weißt du jetzt? *Was* hast du erkannt? *Was* hast du erforscht? — Es ist ja alles unbegreiflich und unerforschbar, verborgen wie vorher! Und dies Geheimnis ist angedeutet in den Worten der Schrift: Das *Was* rufe ich zum Zeugen an, dem *Was* vergleiche ich dich.

Rabbi Simeon wandte sich an seinen Sohn R. Eleazar und sagte: Mein Sohn, fahre fort, den Vers zu erklären, auf daß das höchste Geheimnis enthüllt werde, das die Kinder dieser Welt noch nicht kennen. Rabbi Eleazar schwieg. Da nahm R. Simeon das Wort und sagte: Eleazar, was bedeutet denn das Wort „Dieses“ (Eleh) in jenem Vers: „Wer schuf dieses?“ Es kann doch nicht den physischen Kosmos bedeuten, die Welt der Sterne, weil sie ja sichtbar sind. Auf sie müßte doch also die Schrift nicht erst hinweisen. Auch sind sie durch das *Was* geschaffen worden, wie es heißt: Durch das *Wort* des Herrn wurden die

Himmel geschaffen. Aber auch auf die verborgenen Worte kann sich das „Dies“ nicht beziehen, denn es enthält einen Hinweis, kann also nur auf Offenbares Bezug haben. Dieses Geheimnis ward mir nicht eher enthüllt, als bis ich eines Tages auf dem Ufer des Meeres stand und Elijah zu mir kam und mir sagte: „Rabbi, weißt du, was das bedeutet: Wer hat *dies* geschaffen?“ Als der Verborgene aller Verborgenen sich offenbaren wollte, schuf er wie in einem Punkte vereinigt den göttlichen Gedanken, prägte ihm alle Formen ein, und er wird *Wer* (Mi) genannt. „*Wer*“ — denn er ist der Urbeginn, er ist und ist nicht, tief verborgen ist er in seinem Namen. Da aber Gott sich offenbaren und bei seinem Namen genannt sein wollte, hüllte er sich das kostbare, strahlende Kleid der Welt um und schuf „dieses“. So verband sich das „Dieses“ mit dem *Wer,* das אֵלֶּה mit dem מִי und bildete den Gottesnamen אלהים. Solange er nichts geschaffen hatte, besaß Er diesen Namen nicht. Gott vor der Schöpfung kann noch nicht Gott genannt werden. Die Abtrünnigen, welche das goldene Kalb anbeteten, riefen darum aus: „*Dieses* ist dein Gott, o Israel.“ Ihr Gott war nicht der schaffende Gott, in dem sich schöpferisches Prinzip und Schöpfung vereint; vielmehr machten sie das *Dieses,* das Geschaffene zum Gotte und darin bestand ihre Sünde. Und wie sich in der Schöpfung das schöpferische Mi *(Wer)* mit dem geschaffenen Eleh *(Dieses)* verbindet, so wird auch der Gottesname durch diese Vereinigung immer wieder erneuert. Und durch dieses Geheimnis besteht die Welt.“ Dies sagte mir Elijah, dann flog er davon und ich sah ihn nicht mehr. Ihm verdanke ich die Enthüllung des Geheimnisses.

Als Rabbi Eleazar und seine Freunde dies hörten, traten sie vor R. Simeon ben Jochaj hin, verneigten sich vor ihm, weinten und sprachen: Wären wir nur auf die Welt gekommen, um dies Geheimnis zu vernehmen, es wäre genug gewesen.

Der Mensch ein göttliches und gottmächtiges Wesen (9 b)

Rabbi Eleazar fragte seinen Vater: Was bedeuten die Worte der Schrift: „Wer wird Dich nicht fürchten, o König der Völker? Alles gehöret Dir zu.“ Was ist denn das für ein Lob, der König der Völker zu sein? Rabbi Simeon antwortete: „Die Fortsetzung

jenes Verses lautet: Denn unter allen Weisen der Völker und in allen ihren Reichen ist niemand Dir gleich. Nun suchte mich eines Tages ein heidnischer Philosoph auf und sagte mir: Ihr sagt, daß euer Gott im höchsten Himmel thront und daß keine Engelschar ihn erreichen, noch sein Wesen erkennen könne. Dann aber drückt jener Vers kein Gottes würdiges Lob aus. Denn was ist das für ein Ruhm für Gott, daß Er unter den Menschen, vergänglichen Wesen, nicht seinesgleichen findet? Und übrigens deutet ihr doch jenen anderen Vers: „Es erhob sich kein Prophet mehr in Israel, der Moses gliche“ in der Weise, daß Moses unter den *Israeliten* nicht seinesgleichen habe, wohl aber unter den übrigen Völkern der Welt. Nun könnte ich durch eine gleiche Schlußfolgerung aus dem obern Verse beweisen, daß Gott allerdings unter den Weisen der *Völker* nicht seinesgleichen habe, wohl aber unter den Weisen *Israels*. Dann aber wäre Gott nicht unvergleichlicher Herr der Welt. Prüfe jenen Vers nach und du wirst dich von der Richtigkeit meiner Beweißführung überzeugen.“ Ich antwortete jenem Philosophen: „In der Tat — du hast Recht damit, daß es unter den Lehrern und Führern Israels solche gab, die Gott glichen. Wer erweckt die Toten? Ist es nicht der Herr, gebenedeit sei Er!? Und doch haben auch Elijah und Elisah Tote erweckt. Wer läßt regnen? Ist Er es nicht? Und doch vermochte Elijah durch sein Gebet den Regen zu beherrschen. Wer hat Himmel und Erde geschaffen? Nicht Er der Heilige? Und doch bestehen sie durch Abrahams Verdienst! Regiert Er nicht den Lauf der Sonne? Und doch hat Josua sie zum Stillstand gebracht. Der Heilige, gebenedeit sei Er, bestimmt Strafen und Moses hatte dieselbe Macht: er verhängte Strafen und sie erfüllten sich. Und auch noch das: Gott verhängt Strafen und die Gerechten Israels vermögen deren Wirkung aufzuheben, wie es im zweiten Buche Samuelis heißt: Der Gerechte beherrscht die Furcht vor Gott. Noch mehr: *Gott selbst* befiehlt den Gerechten Israels, in seinen Bahnen zu wandeln und ihm gleich zu werden in allen Dingen.“

Nach diesem Gespräch verließ mich jener Philosoph und ward ein Bekenner der Wahrheit und nahm den Namen Josse Quatinaa an. Er widmete sich im Dorfe Sehalim dem Studium der Lehre und wurde ein Weiser und Gerechter in jenem Kreise.

Die Sabbatheiligung (14 b)

Unsere Lehrer, gesegnet sei ihr Andenken, haben uns überliefert: Durch dreierlei Vergehen zieht sich der Mensch das Böse zu: Wenn er sich selbst flucht; wenn er Brotkrümchen zu Boden fallen läßt; vor allem aber, wenn er am Ausgang des Sabbats ein Licht entzündet, ehe die Gemeinde den Segensspruch gesprochen hat, welcher den Sabbat vom Wochentage scheidet. Denn dadurch bewirkt er, daß das Feuer der Hölle vor der Zeit entzündet wird. Es gibt nämlich in der Hölle eine besondere Abteilung, wo diejenigen hausen, welche den Sabbat entweiht haben. Den Sabbat über aber sind sie befreit vom höllischen Feuer. Wenn dann die Feuer der Hölle zu früh entbrennen, schleudern sie Flüche gegen diejenigen, so da vor der Zeit das Licht entzündet haben. Sie rufen dann mit dem Propheten Jesaias (XXII, 17) „Siehe, der Herr wird dich wegwerfen, wie ein Starker einen wegwirft, und wird dich greifen und dich umtreiben wie eine Kugel auf weitem Land.“ Solange der Sabbat währt, lagert seine Heiligkeit über uns allen. Wenn aber der Segenspruch der Sonderung von Sabbat und Wochentag gesprochen worden ist, dann kehren alle die Heerscharen, welche am Wochentag Dienst zu verrichten haben, zu ihrem Ort und ihrer Arbeit zurück, die ihnen aufgetragen ist. Denn wenn der Sabbat heraufgekommen ist und der Tag geheiligt wurde, verliert die Wochentäglichkeit ihre Herrschaft. Und auch wenn dann der Werketag herangebrochen ist, kehren die Scharen nicht zu ihrem Dienst zurück, solange Israel nicht den Segenspruch gesprochen hat. Dann erst beginnen sie ihre Arbeit, wenn sie das Licht aus den Häusern leuchten sehen. Das ist der Grund, warum die Verdammten jenen fluchen, welche am Sabbatausgang das Licht zu früh entzünden. Wer aber zögert mit der Entzündung der Flamme, den segnen sie mit den Worten: „Das Gott dir gebe Überfluß vom Tau des Himmels und vom Fett der Erde! Sei gesegnet in der Stadt, sei gesegnet auf dem Lande. Glücklich der Mensch, der ein Einsehen hat mit den Armen. Gott wird ihn befreien am Tage des Bösen!“

Gottes Wesen (22 a)

Es steht geschrieben: Und es sprach Elohim: Schaffen wir einen Menschen, und anderswo heißt es wieder: Der Herr läßt seine

Geheimnisse wissen diejenigen, die ihn fürchten. Der Alte der Alten ließ seine Stimme hören und sagte: „Simeon, Simeon, wer ist das, der da von Elohim sagt: Es sprach Elohim: Schaffen wir einen Menschen?" Kaum aber hatte der Alte der Alten diese Worte gesprochen, als er verschwand und Rabbi Simeon ihn nicht mehr sah. Weil aber Rabbi Simeon gehört hatte, daß ihn die Stimme bloß mit seinem Namen, nicht als Rabbi angerufen hatte, sagte er zu seinen Genossen: Sicher ist das der Heilige, gelobt sei er, der mich gerufen hat, jener, von dem die Schrift sagt: „Und der Alte der Tage saß." Nun ist auch die Zeit gekommen, ein Geheimnis zu enthüllen, das bisher nicht offenbar werden durfte. Denn jetzt erhielten wir die Erlaubnis, es zu eröffnen. Und er begann: Es war einst ein König, der viele Gebäude zu errichten hatte. Er hatte einen Baumeister, welcher aber nichts baute ohne Einwilligung seines Königs, wie es von der Weisheit heißt: Ich war bei ihm Baumeister. Der König oben ist die höhere Weisheit, und die mittlere Säule ist unten der König. Elohim ist aber der Baumeister oben und wird daher genannt „die hohe Mutter", und er ist auch Baumeister unten und wird so bezeichnet als die Schechina von unten. Wie aber eine Frau nicht die Erlaubnis hat, etwas ohne Einwilligung ihres Mannes zu unternehmen, so hat auch der Vater sein Wort an die Mutter gerichtet: Es werde dies und das, wie es denn heißt: „Es werde Licht" und dann: „Es ward Licht." Das heißt: Der Herr des Palastes ordnet an und der Baumeister schafft sofort durch seine Macht. So wurden alle Gebäude geschaffen. Wie es denn heißt: Es werde eine Ausdehnung! Es mögen Lichter erstehen! — und alles dann sofort ward. Als man aber dazu kam, die Welt der Trennungen zu schaffen, jenen Zustand der Welt, da die Sonderung alles auseinander hält, da sagte der Baumeister zum Bauherrn: Machen wir einen Menschen in unserem Ebenbilde und nach unserer Gestalt! Der Bauherr erwiderte: Sicherlich wäre es gut, ihn zu schaffen, aber er wird sündigen gegen dich, denn er ist unvernünftig; wie es heißt: Ein guter Sohn erfreut den Vater und ein törichter ist das Leid der Mutter. Da antwortete Elohim, die Mutter: „Weil die Vergehen des Menschen die Mutter und nicht den Vater kränken werden, will ich ihn nach meinem Bilde schaffen." Deshalb heißt es: „Elohim

schuf den Menschen nach seinem Ebenbilde“ (und nicht mehr, wie oben, auch: in seiner Gestalt). Der Vater wollte sich an seiner Schöpfung nicht beteiligen. So heißt es denn auch aber dort, wo von der Sünde des Menschen gesprochen wird: „Um eurer Sünde willen ist entlassen worden eure Mutter.“ Es sagte nämlich der König zur Mutter: „Sagte ich dir nicht, daß er sündigen wird?“ In jener Zeit wurde der Mensch davongejagt und die Mutter mit ihm. Deswegen heißt es: „Ein weiser Sohn erfreut den Vater und ein törichter ist das Leid seiner Mutter.“ „Der weise Sohn“, das ist der Mensch, wie er Gottes Gedanken entsprungen ist. „Der törichte Sohn“, das ist der Mensch, wie er in Wirklichkeit geworden ist.

Als Rabbi Simeon so gesprochen, standen alle Genossen auf und riefen: „Lehrer, Lehrer, gibt es denn eine Trennung zwischen dem Vater und der Mutter, so daß der Mensch in Gedanken von dem Vater und in seiner Verwirklichung von der Mutter urständen sollte?“ Er erwiderte ihnen: „Möchten eure Ohren hören, was euer Mund spricht! Ich habe euch weder gesagt, daß die Ursache aller Ursachen mit Elohim eines ist, noch habe ich euch gesagt, daß eine Verschiedenheit zwischen ihnen besteht. Denn in der letzten göttlichen Wesenheit gibt es keine Zweiheit, es gibt keinen zweiten, mit dem sich Gott beraten könnte. *Er* ist ein einziger und hat keinen Genossen, und deswegen heißt es (V. Mos. 32, 39): „Ich bin Ich und kein Elohim bei mir, mit dem ich Rates pflegen würde. Es gibt keine Mehrheit, keine Verbindung, kein Maß in ihm. Er ist eines in allem. Die innige Verbindung von Mann und Weib mag mit seiner Einheit verglichen werden, denn auch sie werden für eines erachtet, wie es heißt: ‚Als eines habe ich sie gerufen.‘ Deswegen hat Gott gesagt: ‚Ich bin Ich und kein Elohim bei mir. Denn Ich bin Elohim und Elohim ist Ich.‘“ Da erhoben sich alle Genossen R. Simeons, warfen sich hin vor den Meister und riefen: „Selig der Mensch, dem Gott erlaubt hat, die Geheimnisse zu enthüllen, die selbst den Engeln nicht offenbart worden sind.“

Ruhe und Wandel (I. 50 b)

Rabbi Simeon begann den Vortrag und sagte: Zwei Sätze stehen im Fünfbuche nebeneinander, und der eine scheint dem

andern zu widersprechen. Es steht geschrieben: „Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer“ (V. Mos. 4, 24), und doch wieder heißt es ebenda: „Und ihr, die ihr anhanget dem Herrn, eurem Gott, bleibt alle bis heute am Leben“ (V. Mos. 4, 4). Wenn Gott ein verzehrendes Feuer ist, wie mag man ihm anhangen und dabei leben bleiben?

Die Freunde haben schon erklärt, der Vers, der Gott dem Feuer vergleicht, müsse so verstanden werden, daß Gott ein Feuer ist, welches das Feuer verzehrt. Denn es kann ein Feuer mächtiger sein als das andere. Wer aber dies Geheimnis der göttlichen Einung ganz begreifen will, der betrachte eine *Leuchte*. Die Flamme erhebt sich da, sei es aus der Kohle, sei es aus der entzündeten Kerze. Nie kann die Flamme entbrennen, geht sie nicht aus von einem groben Stoffe. Und nun beachte: es gibt in der Flamme, die da emporschlägt, *zwei* Lichter: ein weißes und ein dunkles. Das weiße ist oben und ragt gerade auf, und unter ihm, als wäre es sein Thron, düstert das dunkle Licht. Beide sind *eine* Flamme, aber das dunkle ist der Thron des hellen Lichtes. Dies dunkle Licht aber — das wir den Thron nannten — verbindet sich mit dem Körper, an dem es entbrennt, und reicht hinauf in das leuchtend helle. Das dunkle spielt in allen Farben: bald ist es blau, bald schwarz, bald rot. Das weiße Licht jedoch verändert sich niemals, ohne Wechsel beharrt es. Das dunkle Licht nun verbindet das strahlende Weiß der Flamme mit dem Körper, an dem ihr Glanz entbrennt. Und die dunkle Flamme *zehrt* an diesem Körper, und je mehr sie in die Höhe strebt, desto mehr muß sie zehren. Nicht so die weiße Lohe: sie zehrt nichts auf und beharrt ohne Wandel.

So meinte es Moses, als er sprach: „Der Herr, dein Gott, ist ein verzehrendes Feuer.“ Denn er verzehrt alles, was unter ihm ist — bis das Göttliche in dir zur weißen Flamme emporgeläutert ist. Darum sagte auch Moses: Der Herr, *dein* Gott, und nicht *mein* oder *unser* Gott, denn Moses selbst stand schon in jener weißen Flamme, die oben leuchtet und nichts verzehrt.

Und nun beachtet, daß die Einheit des dunklen mit dem hellen Lichte ein Werk Israels — der göttlichen Gemeinde auf Erden — ist. Indem sich Israel an die dunkle Flamme hingibt, vereinigt sich diese mit der leuchtenden Helle über ihr. Und obwohl es

die Art des dunklen Lichtes ist, alles zu verzehren, was unter ihm ist und sich ihm ergibt, bleibt Israel doch bestehen. Darum heißt es: „Und ihr, die ihr anhanget dem Herrn, eurem Gotte, lebet alle heute."

Über der weißen Flamme endlich lagert ein verborgener Glanz, der sie umgibt. Er deutet uns das höchste Geheimnis an.

So ist uns die Flamme ein Bild aller hehren Geheimnisse.

Als Rabbi Pinchas diese Worte Rabbi Simeons hörte, trat er hin, küßte ihn und sprach: Gelobt sei der Allerbarmer, der meine Schritte zu dir gelenkt hat!

II.

(Übertragen von Ernst Müller)

Das Licht des Urquells

Es sprach Gott: „Es werde Licht — und werde*) Licht." Das Sprechen kann nur an andere gerichtet sein. Und zwar geht das erste „werde" an die diesseitige, das zweite an die künftige Welt.

Es ist dies das Leuchten, das der Hochgebenedeite im Uranfang schuf, genannt das Licht des Urquells. Dieses Licht lieh der Hochgebenedeite dem Urmenschen, darin zu schauen vom Anfang bis ans Ende der Welt. Desgleichen dem David, der dies in seinem Hymnus in den Worten bekannte: „Wie reich ist dein Gut, das du den dich Ehrfürchtenden als Schatz bewahret hast" (Ps. 31, v. 20). Desgleichen auch dem Moses, der darin blicken konnte von Gilead bis Dan.

Gott hatte es aber *verborgen* in Voraussicht der drei sündigen Geschlechter: des Enoch, der Sündflut und derer, die sich zum Turmbau von Babel vermaßen — damit sie sein nicht genießen und es mißbrauchen können.

Und er gab es wieder dem Moses, der die drei Monate nach seiner Geburt sich seiner bediente — darum heißt es: „Sie hütete ihn (wie einen Schatz**) drei Monde lang." (Ex. c. II, v. 2.) Nach drei Monaten kam er vor Pharao — da nahm der Hoch-

*) Der Satz: „Es werde Licht und — ward Licht" läßt bei völliger Gleichheit des ersten und zweiten Teils auch die Möglichkeit obiger Auffassung zu, welche der „Sohar" hier zugrunde legt.

**) Es ist dasselbe Wort gebraucht wie in dem oben zitierten Psalmvers.

gebenedeite das Licht von ihm; bis er auf dem Berge Sinai stand, um die Thorah zu empfangen, da kehrte ihm das Licht zurück, und er konnte es alle Tage seines Lebens benützen. Aus diesem Grunde vermochten die Kinder Israels nicht sich ihm zu nähern, bis er „einen Schleier über das Angesicht zog", so wie es heißt: „Sie fürchteten an ihn heranzutreten." (Ex. c. 34, v. 30 u. 35.) Und es umhüllte ihn das Licht wie ein Mantel, darum heißt es: „Er bedeckt sich mit Licht wie mit einem Kleide." (Ps. 104, v. 2.)

Also sprach Rabbi Jizchak: Das Licht, das der Hochgebenedeite im Schöpfungswerk geschaffen — sein Strahlen ging von Weltenende zu Weltenende, und dann blieb es verborgen. Aus welchem Grunde? Damit die Sündigen nicht seiner genießen. Es bleibt aber bewahrt für die Geläuterten (Zaddikim). So heißt es ausdrücklich: „Licht ist gesät für den Geläuterten, für jene aber, so geraden Herzens sind, Freudigkeit." (Ps. 97, v. 11.) Bis daß die Welten zur Veredlung kommen und schließlich zur Einheit — bis zu jener künftigen Welt bleibt es verborgen und verwahrt.

Und jenes künftige Licht muß aus der Finsternis kommen, in deren Hüllenwesen es noch verborgen ist — so lange, bis aus jenem ursprünglich zurückgezogenen Licht auf einem Pfad ein Verborgenes sich einprägt der „unteren Finsternis", worinnen Licht noch zurückgelassen ist. Diese „untere Finsternis" ist es, welche *Nacht* (Lailah) genannt ist, so wie es heißt: „Die Finsternis rief er ‚Lailah'." Hierauf bezüglich haben wir auch den Schriftsatz deuten gelernt: „Er offenbart Tiefen aus der Finsternis." (Job, c. 12, v. 22.) Sprach Rabbi Josse: Sollte hiemit nur gemeint sein, daß alle jene erhabenen „Kronen", welche auch „Tiefen" genannt sind, aus dem Verborgenen enthüllt werden? Es will vielmehr gerade darauf hingedeutet sein, daß sie *nur* aus jener Finsternis heraus offenbart werden können. Dann wird das Licht des Mondes mit dem Sonnenlicht auf *einer* Stufe sein, während es bis dahin verborgen und verschlossen war.

Beachte auch wohl, wie all jene kostbaren Verborgenheiten, die aus Gedankenkraft kommen, die aber die hörbare Stimme hinwegträgt, erst durch das „*Wort*" geoffenbart werden. Dieses „Wort" wird auch mit dem Namen „Sabbat" bezeichnet, und darum darf nichts Unheiliges am Sabbat gesprochen werden,

weil *jenes Wort* zur Herrschaft kommen soll, kein anderes. Das Wort ist es aber, das aus der Region der Finsternis kommen muß, um die „Tiefen zu offenbaren".

Sprach Rabbi Jizchak: Wenn dem so ist, warum heißt es dann: „Er unterschied zwischen Licht und Finsternis"? Die Antwort lautete: „Licht ließ Tag entstehen, Finsternis Nacht. In dieser Form konnte sie Gott wieder in eine Einheit binden, so wie es heißt: „Es war Abend, es war Morgen — *ein* Tag" — so daß Tag und Nacht *eins* genannt werden. Und die Scheidung bezieht sich auf die Zeit der Verbannung, darinnen alles geschieden ist." Sprach wiederum Rabbi Jizchak: ‚Bis nun wohnt das Männliche im Licht, das Weibliche in der Finsternis. Später werden sie in *eins* verbunden. Was bedeutete dann der Unterschied zwischen Licht und Finsternis?' „Es ist ein Unterschied der Stufen, und beide sind *eins* insoferne, als es kein Licht gibt als in der Finsternis und keine Finsternis als nur im Lichte; und wieder, obwohl sie auf diese Weise eine unlösbare Einheit bilden, sind sie ihrer Art nach doch unterschieden."

Rabbi Simeon sprach: Aus dem „Bunde" kommt der Welt Schöpfung und Bestand, so wie es heißt: Ohne meinen „Bund von Tag und Nacht — Gesetze von Himmel und Erde hätt' ich nicht geprägt" (Jer., c. 33, v. 25). Wer ist der Bund? Der Geläuterte, die Grundfeste der Welt — er bezeichnet auch das Geheimnis des „Eingedenkseins", und so kann denn die Welt vermöge des Bundes von Tag und Nacht als *eine* bestehen. Die „Gesetze des Himmels" — sie kommen herab vom oberen „Eden".

Auch begann R. Simeon einmal seinen Lehrvortrag mit folgendem Schriftsatz: „Von der Stimme der in der Mitte Schreitenden, zwischen den Schöpfenden — dort preisen sie die Lauterkeiten Jahwes." (Richter, c. 5, v. 11.)*) „Die Stimme der in der Mitte Schreitenden" — das ist die Stimme Jakobs. Dieses Wort: „die in der Mitte Schreitenden" („Mechazzim") entspricht auch dem rätselhaften Worte: „ein Mann des zwischen zwei (Welten) Befindlichen". Und dieses Mittlerwesen wohnt zwischen jenen,

---

*) Im folgenden wird das Deborahlied, überreich an schwer verständlichen, resp. archaistisch scheinenden Worten, mystisch gedeutet und auf ein Mittlerwesen zwischen Menschen- und Gotteswelt bezogen.

welche die Wasser der Höhe schöpfen — es faßt aber beide Seiten und nimmt jene (Schöpfenden) in sich auf. „Dort" bezeichnet die Stätte des treuen Anhangens. Und „dort" saugen und schöpfen sie von den Lauterkeiten Jehovas. Das sind die „Lauterkeiten seines überreichen Spendens" (in Israel) (ebd.) — das bezieht sich auf den Lautersten der Welt, der beständig und heilig ist und aus allem schöpft und wieder ausgießt zu einem weiten Meere die Wasser der Höhen. „In Israel" — denn das ist sein ewiges Erbe, solange es die Zeichen des Bundes in richtiger Weise wahrt.

„Sie kamen an den Toren herab" — das sind die Tore der Lauterkeit, vor denen sie sich hielten, ohne aber einzutreten. So heißt es auch von jener Zeit: „Die Söhne Israels verließen den Herrn usw." — (Richter, c. 2, v. 12) —, bis Deborah kam, so wie es heißt: „Als Wildheit war in Israel", doch „das Volk sich beschenken ließ" (ebd., c. 5, v. 2), und darum auch wieder: „Aufgehört hatte das überreiche Spenden an Israel", das Spenden nämlich jenes Beständigen und Heiligen. „Bis ich aufstand, Deborah, aufstand, eine Mutter in Israel." Was bedeutet hier „Mutter"? „Ich ließ hernieder Wasser der oberen Welten, um festzugründen eine Welt auf Israel, nach oben und nach unten — und offenbar zu machen, daß die Welt nicht besteht als nur durch solchen Bestand." Und das ganze Geheimnis ist auch schon in den Worten ausgesprochen: „Der Geläuterte ist die Grundfeste der Welt." (Sprüche, c. 10, v. 25.)

So heißt es auch: Drei gehen aus von Einem, Einer besteht in Drei; Einer tritt zwischen Zwei; Zwei saugen Wesen an Einem und Einer von allen Seiten. So wird alles Eins. Dies ist auch angedeutet in dem Satze: „Und ward Abend und ward Morgen — *ein* Tag." Gleichwie der Tag Abend und Morgen umfaßt, so ist es das Geheimnis des Bundes, daß er Tag und Nacht verbindet und alles in ihm doch *eins* ist.

